

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'EXPÉRIENCE DU SILENCE ET LA RENCONTRE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
MARC ANDRÉ BARSALOU

MARS 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article **11** du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

« Je ne crois pas en Dieu, mais j'ai le sens de l'infini. Nul n'a l'esprit plus religieux que moi.
Je me heurte sans cesse aux questions insolubles. Les questions que je veux bien admettre
sont toutes insolubles. Les autres ne sauraient être posées que par des êtres
sans imagination et ne peuvent m'intéresser. »

Robert Desnos (1962), p.123
Deuil pour deuil

AVANT-PROPOS

Voilà 10 ans que l'expérience du silence m'intrigue. À l'occasion de mes prestations au théâtre en tant que comédien, l'expérience du silence individuel m'apparaissait comme le gage d'une prestation réussie, qu'elle survienne durant le spectacle qui semble se dérouler de lui-même ou que le silence se taille une place par la suite. Sa contribution à la sensibilité m'intriguait, au sens que lorsque j'arrêtais de vibrer, il s'éloignait bien souvent. L'expérience du silence fut bien vite associée à celle de l'écoute requise pour se mettre au diapason des nuances liées à la mise en scène théâtrale.

Par la suite, en milieu cinématographique comme directeur photo ou caméraman, pour la production de documentaires, mon silence s'avérait également d'intérêt. D'une part pour bien répondre aux participants et au réalisateur et, d'autre part, pour pouvoir être à l'affût et suivre l'"action" tout en utilisant les paramètres accessibles (le mouvement, l'éclairage et le cadrage) pour dépeindre ladite action lors des projets filmés à l'arraché, tout comme ceux plus calmes.

Pendant ma maîtrise en communication, mon observation du silence et ma réflexion à son sujet se posa sur les interactions interpersonnelles au quotidien. Du point de vue des échanges entre individus, le manque de silence m'apparut problématique pour leur rapprochement.

De plus, l'absence de silence créée par l'omniprésence médiatique bien souvent semble distraire les individus de l'expressivité des autres à leurs côtés, au profit d'un isolement sur soi.

L'idée initiale de ce projet de mémoire fut donc de faire un documentaire sur le silence et la rencontre. Les implications d'un tel projet, par exemple la technique et le budget, en ont décidé autrement. Du coup, cette réorientation m'a permis de me concentrer sur ma réflexion analytique à son propos, ce qui m'a encore fait vibrer, mais cette fois-ci, d'une tout autre façon.

C'est en toute humilité que je m'approche du silence avec les mots. Bonne lecture. En espérant que le lecteur y trouvera, sentira, le silence.

REMERCIEMENTS

Merci à toutes les personnes qui, de leur silence, sentent m'avoir aidé, et à celles qui m'accompagnent dans le mien.

Toute ma gratitude va aux collaboratrices et au collaborateur, pour leur disponibilité.

À Luce Des Aulniers, à qui l'on veut offrir notre silence en partage.

J'aimerais également remercier le Conseil de recherche en sciences humaines pour son soutien financier.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	ii
LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX	viii
RÉSUMÉ	ix
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
PROBLÉMATIQUE : LE STATUT CULTUREL DU SILENCE.....	3
1.1 Le silence définit le poulx culturel de l'échange	5
1.1.1 Le principe de variations interprétatives selon les cultures : le silence de l'élocution	5
1.1.2 Le statut du silence et la parole imbriqués : le silence conséquent à la nécessité de classification pour toute culture	7
1.2 Le silence comme sceptre du pouvoir et de la conformité qui s'impose	8
1.2.1 Le silence dans la répétition du même.....	10
1.2.2 Le silence à titre de censure formelle et informelle.....	11
1.2.2.1 L'organisation formelle par le silence.....	11
1.2.2.2 Tabou et opinion publique : la censure informelle du silence.....	13
1.2.2.3 L'opinion publique juge du silence convenable	16
1.3 La symbolisation du silence en fonction de celle de la communication créatrice d'ordre et de sens	18
1.4 Conclusion et nouvelle question de recherche	20
CHAPITRE II	
REPÈRES THÉORIQUES : STRUCTURATION CONCEPTUELLE DU MONDE DU SILENCE	24
2.1 L'indéterminé du silence comme disposition au monde.....	25
2.1.1 L'habitude comme obstacle à la rencontre	25
2.1.2 L'émergence de la représentation.....	30

2.1.3 L'antériorité du silence : l'expérience du corps phénoménal	34
2.1.4 La rencontre des temps	41
2.2 La disponibilité à l'autre qu'engendre le silence	43
2.2.1 La potentialité de la rencontre : le silence comme écart polysémique	43
2.2.1.1 Le silence à titre de geste dans la parole parlante	45
2.2.1.2 Jauger l'épaisseur des mots dans le silence pour entendre l'autre	48
2.2.2 Le silence pour voir le visage de l'autre	49
2.2.3 Résumé : le silence initiateur de proximité "symbolique"	51
2.3 Le silence comme matrice de l'inscription au monde	51
2.4 Conclusion du chapitre	53

CHAPITRE III

DÉMARCHE DE RECHERCHE	59
3.1 Perspective philosophique de la méthodologie appropriée à l'objet de recherche	59
3.2 Méthodes de recueil de données privilégiées	61
3.2.1 Récit et journal	61
3.2.2 Les rôles de chacun	64
3.3 Présentation et analyse des données	65
3.4 Choix et nombre des collaborateurs et précautions déontologiques	67
3.4.1 Pertinence du thème de la marginalisation pour l'étude de l'expérience du silence	67
3.4.2 Aspects éthiques liés à la méthode	69
3.5 Présentation du déroulement des entretiens et remarques générales	71
3.5.1 Lieux des entretiens	71
3.5.2 Disponibilité des cochercheurs	71
3.5.3 Constat sur les effets de raconter son récit de vie en lien avec le silence	72

CHAPITRE IV

L'EXPÉRIENCE NON CHOISIE DU SILENCE ET LE SILENCE DANS LA PRÉSENTATION DE SOI

4.1 Un début de constat : ce qui oriente le rapport au silence	74
4.1.1 L'appropriation du silence	74
4.1.2 Le portrait des collaborateurs	75
4.1.2.1 Thème dominant de Nathan : le silence gouverneur	75

4.1.2.2	Thème dominant d'Helena : le contenu du silence et la signature de son libre arbitre	76
4.1.2.3	Thème dominant d'Alice : le silence intérieur	77
4.2	L'expérience du silence : les thèmes ressortissant des récits	78
4.2.1	Le silence cimente la marginalisation : le bris avec l'entourage	78
4.2.2	L'écho du bris dans la biographie : le silence comme protection.....	81
4.2.2.1	Le repli préventif suite aux rejets	81
4.2.2.2	Le silence transitoire	84
4.2.2.3	Constances à long terme dans le style relationnel	85
4.2.3	Se taire comme nécessité de l'intégration sociale	86
4.2.3.1	Le silence camouflage ou le jeu consenti	86
4.2.3.2	Le silence et l'indisposition envers l'environnement	89
4.2.4	Le silence comme mode d'être dans le babillage ambiant : une signature qui dépasse l'intégration et l'adaptation.....	90
4.2.4.1	Critiques du tabou : dissonance sur le plan personnel, créée par le refoulement.....	90
4.2.4.2	Le silence intérieur : le calme qui suit la définition de soi, toujours relative	92
4.2.4.3	Le silence d'ouverture permet la réflexivité.....	93
4.2.4.4	Silence émergent : la place de l'autre.....	95
4.2.4.5	Silence réparateur : hors ou à côté du retrait – s'investir, faire et créer ...	98
4.3	Conclusion : le silence et la liberté de choisir.....	99
CHAPITRE V		
LES SILENCES DU MONDE		102
5.1	La portée du silence : de saveur relationnelle à l'écoute cosmique	102
5.1.1	Le silence "colossal" : essai de définition.....	103
5.1.1.1	Le sort culturel du silence	105
5.1.2	Le silence au quotidien	107
5.1.2.1	Les conditions facilitantes	107
5.1.2.2	Appréciation du silence extérieur et silence intérieur : le chiasme de l'expérience	109
5.1.3	Le processus possible de présence de soi au silence	110
5.1.3.1	Admettre l'antériorité.....	110

5.1.3.2 Une ascèse personnelle : l'appui de la musique du monde par la nature et la musique des autres.....	112
5.1.3.3 La synergie des sens dans le silence : état physique et "entendement" culturel.....	113
5.1.3.4 L'éveil	115
5.1.3.5 Transcendance dans une instance supérieure à soi comme individu.....	116
5.1.4 Conclusion.....	118
5.2 Les silences : mise en lien des interprétations des récits avec des éléments de la revue de la littérature préalable – filiations et questionnements	119
5.2.1 La folie d'énoncer dans un univers d'interdits	120
5.2.2 Dans la communication entre deux étrangers, la possibilité de se taire comme indice d'un espace intérieur et, <i>a contrario</i> , l'assignation à la logorrhée : enjeux de la connaissance de soi	122
5.2.3 Le silence issu de l'irréductible différence des mondes, celui de la plongée métaphysique et celui des apparences	124
5.2.4 Le silence intérieur émerge de la rencontre	126
5.2.5 Le silence contenu modulé pour l'autre est un indice de la résistance du masque ou de la perception du visage de l'autre	127
5.2.6 La peur du silence renvoie en partie au néant et à la représentation de la mort ..	130
5.3. Bilan : thèmes apparus au fil des entretiens et conclusion du chapitre	134
CONCLUSION.....	136
APPENDICE A	
CERTIFICAT DE CONFORMITÉ À L'ÉTHIQUE	142
APPENDICE B	
FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	144
APPENDICE C	
CANEVAS D'ENTRETIEN.....	149
BIBLIOGRAPHIE	154

LISTE DES FIGURES ET TABLEAUX

Figure ou tableau	Page
2.1 Le silence "contenu" versus le silence "contenant".....	54
3.1 Déroulement des entretiens avec les cochercheurs	62

RÉSUMÉ

Cette recherche exploratoire a comme objet le silence et sa contribution à la rencontre entre les êtres humains. En première partie, la recherche documentaire issue de corpus autant philosophique qu'en étude des communications et en sociologie politique, met en contraste l'expérience du silence social et l'expérience phénoménale du silence. D'une part, à titre d'agent structurant l'ordre d'une société, le silence est bien souvent déterminé par le contexte des interactions et il renforce les rôles dictés par le théâtre social. Dès lors, la marginalisation et l'obligation au mutisme qui en découlent se posent comme thèmes importants dans ce mémoire. D'autre part, l'expérience phénoménale du silence, vécue au plus intime de soi, insère une part d'indéterminé dans l'expérience d'être au monde et rend l'individu synchrone aux phénomènes du monde. La deuxième partie du mémoire ancre ces considérations conceptuelles dans un terrain centré sur l'approche biographique auprès de trois collaborateurs. Les récits de vie sont recueillis et analysés dans les règles de la démarche phénoménologique en recherche et de la théorie ancrée. La comparaison thématique émanant des récits, mise en lien avec la littérature sur le silence, fait émerger les grands constats suivants : le silence conventionné ou, dans une autre registre, le silence défensif, sont des obstacles à la rencontre tandis que l'expérience phénoménale du silence est, en soi, relationnelle; la symbolisation du silence guide pour beaucoup l'expérience que l'individu en fera, et les implications du silence bien qu'elles diffèrent selon que l'on considère le silence intérieur – individuel – et le silence extérieur – du monde – s'interpénètrent lorsqu'il s'agit de la disponibilité à les apprécier.

Mots-clés : silence; expérience; rencontre; disponibilité; communication sociale; communication interpersonnelle; adaptation; conditionnement; exclusion sociale.

INTRODUCTION

L'arrière-scène de cette recherche exploratoire tient dans le vivre ensemble pour les animaux sociaux que nous sommes. Considérant les liens à l'espèce, l'interdépendance de tous les êtres humains, il semble que la difficulté du vivre ensemble ne vienne pas tant de la différence des visions au sujet du monde et de ce qu'est un être humain, ni des divergences en soi, mais de l'embarras, voire du refus, d'intégrer le pluriel, ou le multiple, dans une visée un tant soit peu commune. La rencontre entre deux étrangers, en tant que proximité partagée dans la reconnaissance mutuelle, relève sans doute de cette possibilité de combiner un sentiment de sa propre appartenance avec le "désordre" que confère éventuellement et ultimement l'autre. La communication, en tant qu'outil à cet égard, doit aider à surmonter l'obstacle des multiples langues maternelles. Pour sa part, le silence, transculturel, outrepassa cette multiplicité. Aussi, cette recherche explore-t-elle cette question : le silence peut-il favoriser la rencontre entre deux étrangers, et ainsi, favoriser le vivre ensemble ? L'avant-scène de cette recherche est donc concernée par l'enjeu de la rencontre à travers la communication, enjeu spécifiquement axé sur le silence.

Le mot "silence" est lui-même polysémique (par exemple, l'absence de bruit, se taire, etc.) et son interprétation dépend de son contexte. Cependant, Jiddu Krishnamurti (1994) précise que le silence de la conscience englobe les différentes natures du silence.

Il y a le silence d'une conscience qui n'est jamais atteinte par aucun bruit, par aucune pensée, ni par le passage du vent de l'expérience. [...] La méditation d'un esprit totalement silencieux est la bénédiction que l'homme ne cesse de rechercher. En ce silence sont toutes les différentes natures du silence. [...] Ce silence de la conscience est le véritable esprit religieux, et le silence des dieux est le silence de la terre. L'esprit méditatif suit son cours dans ce silence, et l'amour est sa manière d'être. (Krishnamurti, 1994, p. 41).

Cet état de communion que provoque le silence, et son actualisation, le font devenir favorable à la rencontre. Bien plus, selon une piste laissée par Édouard Zarifian (1993, p. 151), « [...] on peut se demander si toute rencontre n'est pas en fait une expérience mystique dans un sens

non religieux, mais en cela qu'elle est au-delà de la raison. ». L'interpénétration de ces deux types d'expérience, relationnelle et mystique, est bien ce que nous désirons explorer, la ligne directrice étant l'expérience du silence.

Bien davantage qu'une modalité sonore, l'expérience du silence participe à la définition de la réalité d'un être humain et de ce qu'il conçoit du monde. Car d'un point de vue strictement sonore, le silence de l'être humain n'est jamais total. Au mieux, un bourdonnement dans l'oreille subsiste : les sons aigus proviennent du système nerveux et les sons graves des battements de cœur. Cette prise de conscience éveille l'individu à sa propre condition d'être vivant, d'où l'importance de s'attarder à l'expérience phénoménologique du silence et non pas seulement à sa description positiviste eu égard à la communication.

Dès lors, la démarche empruntée pour cette recherche balaie large. Comme le phénomène du silence se déploie en société, le chapitre I de notre étude sera consacré au statut culturel qu'il emprunte actuellement à travers la persistance de quelques traits transculturels comme de quelques figures du silence imposé. Adossé à ce contexte qui tient lieu de problématique, le caractère philosophique et existentiel du silence mérite une structuration conceptuelle (chap. II) à partir de laquelle se dessinera le caractère souple de la démarche exploratoire de terrain, dont le canevas d'entretien avec les collaborateurs. Le chapitre III s'emploie à décrire la pertinence de la méthode de recherche, appropriée à l'objet à l'étude (l'expérience du silence), afin de bien camper l'approche dans ce que nous connaissons alors du phénomène à l'étude au travers du récit de trois personnes. Par la suite, l'analyse se concentrera d'abord sur le rôle du silence dans la présentation de soi, avec comme variable la marginalité (chap. IV), avant de se tourner vers la considération des silences du monde (chap. V). Cette démarche est assortie d'une comparaison des thèmes émanant des récits de vie avec ceux issus de la littérature sur le silence.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE LE STATUT CULTUREL DU SILENCE

Le silence agissant à titre d'agent structurant l'ordre social, ce chapitre décrit le rôle du silence comme soudeur communicationnel des conventions du théâtre social (au plan individuel) et comme sceptre du pouvoir (au niveau du groupe).

Malgré l'abondance de "communication" permise par les TICS (technologies de l'information et de la communication) dans le monde "virtualisé", la proximité qu'elle permet entre les individus est questionnée : cette proximité virtuelle ne semble guère faciliter l'aisance au rapprochement lors des comportements communicationnels en chair de la vie quotidienne. « Il est tant de rendez-vous manqués dans la vie de tous les jours... Chacun vit dans sa bulle, étranger à l'autre, pas de communication, pas de rencontre. On parle, personne n'écoute, on s'exprime, personne n'entend. » (Zarifian, 1993, p. 151). La distance qui doit être franchie pour offrir la rencontre¹, des êtres humains, ne semble guère comblée par la technique. Le silence, en contraste de la "sacralisation" de la communication informationnelle et l'omniprésence médiatique, peu traité en recherche bien que phénomène transculturel²,

¹ Le mot "rencontre" a eu différentes acceptions selon les époques. La "qualité" de rencontre qui nous intéresse, également contemporaine, est celle « [...] de jonction, de réunion, de proximité, d'étroit contact. » (Zarifian, 1993, p. 145).

² « *A literature search yielded an absence of studies involving silence and listening.* » (Johnson et al., 2003, p. 24).

semble un point d'investigation pouvant être riche pour le défi de vivre ensemble. À propos des interactions sociales, déjà, Plutarque (2001, p. 9) nous avait mis en garde : « Voilà le premier défaut de l'incapacité de se taire : c'est l'incapacité d'écouter. ». À l'encontre d'un partage, le bavard est incapable « [...] de donner son silence comme tribut, si modique soit-il. Tournant en rond, il rapporte le propos à ses rhapsodies défraîchies et rebattues. » (*Ibid.*, p. 36), et l'échange entre les individus tombe à plat. Zarifian (1993, p. 145) spécifie que la rencontre d'un autre être humain « [...] tire sa singularité des conditions nécessaires qui la rendent possible, des mouvements psychologiques qu'elle crée et de l'inéluctable remise en cause de l'ordre précédemment établi qu'elle engendre. Une rencontre c'est toujours une nouvelle histoire qui commence... ». Ainsi, le manque de silence lors des interactions entre les individus, qui plonge par exemple le bavard dans le dérisoire, contribue-il aux rendez-vous échoués ?

À travers cette "nouvelle histoire", notre angle d'approche envisage comment le silence, puissamment communicationnel, cadre la rencontre entre des individus "étrangers" dans la vie quotidienne. La forme de rencontre traitée dans cette recherche est donc celle entre des individus d'une même société, d'une classe sociale éventuellement similaire, dont les occupations quotidiennes les amèneront à se croiser "physiquement". Or, bien souvent, les échanges sont plutôt conditionnés par la présentation sociale lors des interactions de la vie quotidienne, le théâtre social, tel que théorisé par Erving Goffman³. « *All the world is not, of course, a stage, but the crucial ways in which it isn't are not easy to specify.* » (Goffman, 1973, p. 72). Balandier (1992) souligne que, selon Goffman,

[...] la vie sociale est un jeu de représentation, ouvert à l'improvisation encadrée par une double contrainte : celle du rôle, et celle du rite qui permet d'éviter la confrontation violente. C'est un acte théâtral par quoi s'accomplit l'échange entre soi et les autres et une mutuelle reconnaissance. (Balandier, 1992, p. 151).

Goffman a identifié deux types distincts d'acteurs sociaux selon la forme de "prestations" : ceux qui ne jouent pas consciemment, ne savent pas qu'ils performant, et ceux qui

³ Georges Balandier mentionne que les interactionnistes et les ethnométhodologues font du modèle dramaturgique « [...] leur outil et leur signe distinctif » (Balandier, 1992, p. 151), et que Goffman est lui-même « [...] un précurseur et le plus explicite de ces sociologues. » (*Ibid.*).

manipulent leur présentation, les "*conmen*" qui tentent de modifier leur statut par le pouvoir du masque (Schechner, 1990, p. 28). Dans ce chapitre, on tracera les formes du silence qui "contribuent" à structurer le "théâtre de masques" et on examinera comment les individus, devenus deux types d'"acteurs", s'y emploient. De là, nous pourrions mieux évaluer la qualité du silence lors des échanges avec les autres.

Il apparaît pertinent de nous pencher sur la toile de fond qui cadre les interactions quotidiennes, le confort des conventions, qui font manquer tant de rendez-vous. Abordons d'abord les particularités culturelles, nécessaires à l'élocution, qui déterminent le pouls du silence (sect. 1.1). Par la suite, nous étudierons le rôle du silence dans les dynamiques de pouvoir, pour déterminer s'il favorise une relative mise à niveau ou s'il augmente au contraire le fossé entre les individus (sect. 1.2). Enfin, nous questionnerons la symbolisation du silence inhérente à l'idéologie contemporaine de la communication, afin de jauger de l'influence de cette dernière sur la présence de silence lors de la vie de tous les jours (sect. 1.3).

1.1 Le silence définit le pouls culturel de l'échange

Tout d'abord, le statut culturel du silence sera traité sous les deux angles suivants : la rythmicité culturelle d'énonciation et d'élocution (sect. 1.1.1), et le respect du statut culturel et social de la parole, à savoir la hiérarchisation par le silence (sect. 1.1.2).

1.1.1 Le principe de variations interprétatives selon les cultures : le silence de l'élocution

Dans la parole, il y a un silence énonciatif, ponctuatif, lié au rythme d'élocution. Ce dernier, dans l'échange verbal avec un autre, est un silence sémantique, symbolique et contextuel. Des particularités culturelles sont intrinsèques à la forme de base du silence. Des différences culturelles inhérentes à l'élocution (Le Breton, 1997, p. 28-32), son tempo, s'observent d'une

culture à l'autre⁴. Le silence possède un espace-temps, considéré conforme pour les individus d'une même culture, ce qui cimente le rythme énonciatif normal, c'est-à-dire qui n'insiste pas sur l'expression d'une émotion particulière. Le silence constitue alors le pouls de la rythmie culturelle d'élocution.

De plus, le silence s'insère dans le code implicite du rythme de l'échange verbal, par exemple les pauses lors de l'élocution ou la suspension avant la réponse, qui détermine la durée de silence admise comme neutre dans les conversations. Cela détermine, dans chaque culture, la conformité à respecter pour que le silence n'ait pas de signification autre que "respiratoire". Des fluctuations s'opèrent vis-à-vis de ce code et, d'emblée, on lui confère des significations énonciatives ou sémantiques. Le silence participe à créer le rythme culturel de base, il règle le métronome, et il porte à interprétation si sa cadence propre est brisée.

Dans les pauses qu'il permet lors de l'élocution et des réponses qui s'ensuivent, le silence est, pour chaque culture, l'éther qui assure invisiblement la cohérence dans les comportements communicationnels de base, l'élocution et les échanges verbaux. "Sans contenu", l'instant neutre du silence dans l'échange verbal, défini culturellement, est l'axe à partir duquel on emplit le silence de signification (émotionnelle, relationnelle, etc.). En fait, le silence pose le rythme culturel de l'élocution personnelle pour que sa venue lors d'un échange ne demande pas à être expliquée par un autre individu partageant la même culture.

Des différences culturelles inhérentes à l'élocution déterminent, au moins partiellement, la conformité à respecter pour maintenir la régulation, la compréhension et la cohésion des échanges sociaux. Le rythme d'une conversation contribue alors à conférer la substance au silence et sa durée acceptée. Contribue et non confère, car la substance du silence est aussi liée à ce qui "l'encadre" dans la teneur même des propos. « Le silence prend une signification qui ne se conçoit pas hors des usages culturels de la parole, hors du statut de participation des locuteurs, hors des circonstances et du contenu de l'échange et de l'histoire personnelle des individus en présence. » (Le Breton, 1997, p. 78). Le silence est également défini par

⁴ Les films documentaires sont de bonnes sources pour apprécier cette différence d'élocution et ses répercussions dans la rythmie des activités quotidiennes et la mise en forme de sens.

plusieurs autres conventions de la hiérarchie sociale, qui lui donne ses significations (par exemple, le secret). Ce constat nous entraîne ainsi vers ce qu'il signifie dans la dynamique de pouvoir en place dans les interactions quotidiennes.

1.1.2 Le statut du silence et la parole imbriqués : le silence conséquent à la nécessité de classification pour toute culture

Toute société est basée sur la classification de l'ordre et du désordre. La communication lors de l'échange verbal est tributaire de cette classification et y participe, sinon il n'y aurait que chaos. Le silence y propose son utilité. Il sert notamment au maintien de l'harmonieux déroulement de l'ordre social pré-établi en fonction de la hiérarchie perçue entre les interlocuteurs. Par le silence ou l'énonciation, cette conformité est essentielle dans le maintien du système social. Le silence cadre les interactions de la vie quotidienne : le respect du principe même de hiérarchisation et de la hiérarchie effective passe par lui.

Il se trouve que le statut du silence et celui de la parole sont imbriqués et des normes culturelles définissent la conformité à respecter quant à la participation de chacun dans l'échange verbal. Le statut social de l'individu cadre cet aspect du silence dans le théâtre social. Le type de participation dans le théâtre social étant influencé par plusieurs facteurs de « statut social » dont l'âge, le sexe, l'emploi, etc., le « *life role* » (Goffman, 1973), ces mêmes facteurs déterminent les normes quant à la position de chacun dans la hiérarchie de la parole et du silence. La hiérarchie, actualisée entre les individus, est posée par le silence et l'individu doit composer avec celui qui lui revient. Apprises dans la socialisation, des normes culturelles sont tissées quant à la position de chacun dans la hiérarchie de la parole.

La situation de pouvoir effective entre les individus influence plus spécifiquement la position de chacun quant à l'énonciation convenable. Le fait d'interrompre le roi a rarement été bien reçu. Néanmoins, la personne coupable d'une telle désobéissance peut, à son tour, imposer le silence à des enfants refusant de se taire. Autrement, la différence des classes sociales limite parfois les chances d'échanger avec les gens d'une autre classe, dont la sélection se crée en partie d'elle-même par la fréquentation des lieux routiniers différents, et impose un silence

générique. Ce dernier peut devenir actif dû à une proximité physique, par exemple le silence des servants comme comportement communicationnel adéquat en présence des maîtres ou leurs pairs. L'accord au silence de convention par rapport au statut en place démontre que les individus jouent bien la même "pièce de théâtre" relevant de l'ordre général et qu'ils respectent le pouvoir établi. La même dynamique de mise à l'ordre s'applique au sein d'un groupe contestataire qui regroupe des individus sous une idéologie commune. Au quotidien, lorsque le statut n'est pas clairement défini, le silence individuel, en groupe, est modulé par le meneur et la demande d'acquiescement ou de silence à son égard.

En fait, lors des interactions avec autrui, le silence de convention déploie le statut social sur l'échange communicationnel. Le silence est donc un marqueur culturel symbolique⁵ du statut de la parole d'une société et le statut social d'un individu. Par exemple, la dénomination de "silencieux" pour une personne qui ne parle pas n'apparaîtrait que dans une culture où la mise en mot est la première vertu et le silence repoussé (Le Breton, 1997, p. 59). Lui-même soumis à la hiérarchie, le silence hiérarchise au sein d'une communauté, dans un groupe ou dans une conversation. Ainsi, "l'espace de silence type" qu'un individu occupe définira son statut. Par conséquent, influencer sur le silence, jouer avec le silence, influence nécessairement la dynamique de la hiérarchie en place, voire de l'ordre et du pouvoir. C'est ce que nous aborderons dans la section suivante.

1.2 Le silence comme sceptre du pouvoir et de la conformité qui s'impose

Le masque porté par l'individu dans le respect des conventions, de même que sa position sociale, contribuent au théâtre social. Seulement, le silence conséquent n'est pas tout à fait choisi. Le silence qui est imposé par le statut est un trait qu'on appose à l'individu et il est une convention en regard du rite qu'est la mise en scène de la hiérarchie sociale. Mais il y a participation, dans le respect de convention, et participation, telle la manipulation. L'espace conventionnel du silence en lien avec le statut social en jeu est un point d'ancrage à partir

⁵ L'accord sur la symbolisation du silence permet effectivement aux membres d'une communauté « [...] de répondre affectivement de façon unifiée aux situations qui intéressent leurs valeurs communes » (Linton, 1968, p. 115), ce qui le rend intrinsèquement structurant.

duquel il est possible d'influer le pouvoir en place dans l'échange communicationnel. Pour ceux qui tentent d'influer sur la mise en scène à laquelle ils participent en dissimulant sciemment pour se créer un autre rôle, les "*conmen*" dirait Goffman, le silence lors d'un échange avec l'autre est un anti-rencontre puisqu'ils jouent consciemment de l'"apparence" pour tromper. Dans le rôle du manipulateur, le silence est utile pour manier "l'imaginaire qui l'entoure". Le silence suggère, de façon plus ou moins directe, tandis que le mensonge, lui, requiert de tromper activement. En revanche, la révélation du secret d'un autre, c'est-à-dire mettre au grand jour ce qu'il cache par son "représentant" social et les silences à cette fin, a le même effet : se placer, soi, dans une position avantageuse.

Mais il n'y a pas que le rehaussement possible du statut, d'autres enjeux logent dans le silence. D'abord, dans leurs interactions quotidiennes, il est entendu que les individus usent d'un silence élémentaire pour ne pas se mettre constamment et plus ou moins complètement à nu. Dans cette foulée, il est présent à titre de protection ou de signe d'insécurité, par exemple dans la gêne. On se trouve alors face au mutisme, refuge en soi qui protège l'intimité ou qui cache une information demandée sous forme de secret. Ce peut encore être une protestation passive ou une rancœur ainsi exprimée. Au registre défensif, pour ne pas altérer ce statut, se trouve aussi le droit de garder le silence car "tout ce qui sera dit pourrait être utilisé contre vous", lors d'une arrestation du corps policier, démontrant bien le jeu de pouvoir individuel imparti au silence. Néanmoins, le silence habituel peut simplement marquer une pause-respiration pour "accueillir" et "internaliser".

Ainsi, dans la mise en place des normes communicationnelles qui déterminent la hiérarchie sociale et l'expression individuelle, la manipulation du silence tient lieu de sceptre du pouvoir. Ces normes, et les interactions du théâtre social en général, sont encadrées par le politique⁶ : "lè" politique est la victoire de l'ordre sur le désordre, ce qui constitue le "décor", la toile des interactions potentielles qui maintiennent la cohésion de l'ordre social. Ici, le silence sert à river la reproduction à l'identique des rôles de tout un chacun, comme

⁶ L'édification d'une communauté ou d'une société, indique l'anthropologie politique, s'érige sur la classification de l'ordre et du désordre, ce que cette discipline nomme le politique (Rivière, 2000). À cet égard, le silence est considéré comme l'apport organisationnel dans la communication lors des interactions de la vie quotidienne.

il entretient le masque au plan individuel. De plus, l'autorité d'une communauté ou d'une société doit s'assurer, pour sa fortification, que tous les individus marchent dans la même direction. Diverses formes de ce contrôle requièrent l'aide du silence.

1.2.1 Le silence dans la répétition du même

D'une part, le silence permet aux personnes en pouvoir d'imposer ce respect en demandant à l'autre de se taire, et d'autre part, il favorise la reproduction de l'identique lorsque le silence menotte personnellement. Certes, le silence communicationnel imposé maintient les dynamiques de pouvoir préétablies entre deux individus, mais également en général, au niveau de la société. Pour s'assurer de la mise en place et de la pérennité du pouvoir, le bruit et le silence sont donc à contrôler.

La mise en place de la réplication générale transforme alors les conditions du contrôle politique. Il ne s'agit plus de faire croire, comme dans la représentation. Mais, par un contrôle direct, canalisé, par le silence imposé au lieu de la persuasion, de Faire Taire. [...] On peut donc évaluer la puissance du politique à sa législation sur le bruit et à l'efficacité de son contrôle. (Attali, 1977, p. 242-244).

Aujourd'hui, le contrôle politique est imposé en partie par la réglementation du bruit individuel, ce qui encadre la potentialité d'expressivité. L'imposition au silence causée par le bruit environnant est un allier de la réplication, tout comme lors la production industrielle en série⁷, mais celle de limiter l'expression individuelle par le bruit⁸ lors de la vie quotidienne l'est tout autant. « Contrôle essentiel, car, s'il est efficace, il réprime l'émergence d'un ordre nouveau et la remise en cause de la répétition. Il ne l'est pas dans la représentation qui, pour faire croire, a besoin de laisser parler. Il le devient dans la répétition. » (*Ibid*, p. 246-247).

⁷ À l'ère de l'industrialisation, force est de constater « [...] que la production en série contraint au silence. Lieu du travail programmé, anonyme et dépersonnalisé, il impose un silence, une domination de l'organisation sur l'homme. [...] La série, c'est la programmation, le bruit monotone et répété des machines imposant le silence aux travailleurs. » (Attali, 1977, p. 240).

⁸ « Que l'on m'entende : contrôler les bruits n'est pas imposer le silence au sens banal. Mais un silence sonore, bavardage inoffensif ou cris récupérables. » (Attali, 1977, p. 247). Jacques Attali spécifie que le contrôle du bruit, et le silence subséquent, n'existent pas seulement au plan sonore, mais représentent également le contrôle de l'expression d'une subjectivité individuelle.

Contrôler le bruit, par l'imposition du silence, est un atout du pouvoir pour favoriser la conformité de l'individu à l'ordre social et à l'idéologie dominante qui le supporte. Faire taire les individus en restreignant leur possibilité de faire du bruit favorise la dissolution de la subjectivité individuelle dans la répétition d'une condition d'existence que les individus ne se représentent plus, mais subissent plutôt machinalement. Les rôles sociaux auxquels les individus se soumettent sont donc solidifiés par le contrôle de la possibilité de faire du bruit, censure à la fois formelle et informelle imposée par la demande de "réplication" de l'autorité.

1.2.2 Le silence à titre de censure formelle et informelle

Le silence communicationnel, comme respect du statut social, assure que les échanges verbaux lors des interactions de la vie quotidienne soient fluides et respectueux des conventions requises pour la cohésion sociale. Par contre, cet aspect du silence n'épuise pas sa contribution à la création de l'ordre. Le silence contribue également à consolider, de façon formelle et informelle, la structure mise en place par le politique.

1.2.2.1 L'organisation formelle par le silence

Il y a au moins deux sens dans l'imposition formelle au silence. Premièrement, demander ou ordonner silence (faire se "terror"), ce qui peut escalader jusqu'à la mise à mort d'un individu, et deuxièmement, faire silence, se taire, sur un objet (le terror ou se terror) dans les zones de repli qui peuvent être utilisées pour, entre autres, légitimer l'idéologie dominante. Par exemple, dans la mise en place de l'organisation politique, le maniement du silence définit en partie l'étendue de la coercition au régime. Dans l'action de "se terror", spécifions que la peur de dire influence l'enfouissement de ce qui est objet de non-dit, tandis que se taire ne reflète pas nécessairement les conséquences anticipées d'une divulgation.

On trouve alors que la coercition formelle, elle, règne par des règles codifiées, connues, "légales". Tout d'abord, le pouvoir d'emprise sur l'individu définit les paramètres du régime politique en place allant de la liberté d'expression à la censure totalitaire. Le recours à cette

possibilité qu'a l'autorité d'imposer par la force la conformité idéologique, ou le silence en fonction, vise à s'assurer son emprise. En fait, la liberté d'expression relative des membres d'une société témoigne du régime politique sous la panoplie entre libéral et autoritaire. Enfin, lors du processus électoral qui désigne les représentants au pouvoir, le rôle du silence est de s'assurer de l'anonymat du vote, ce qui, tous s'entendent, favorise le libre choix. Le silence est ici gage de liberté démocratique.

Vouer au silence est une action intentionnelle et c'est une mesure coercitive imposée dans le dessein de maintenir l'ordre des choses, par exemple le pouvoir en place. Le silence de quelques individus est vu comme nécessaire à la protection de l'ordre général établi. Au sein d'une collectivité, un individu aux propos divergents de l'idéologie dominante véhiculée n'est pas un problème en soi. Il devient dérangeant, voire une source de perturbation pour l'ordre social, lorsque sa parole peut être partagée, et devenant populaire, se propage. Alors, d'une façon ou d'une autre, les autorités tentent de "remettre les pendules à l'heure" pour un temps. À la limite, la censure a servi à justifier la condamnation à mort dans l'espoir de provoquer ainsi le silence perpétuel⁹ d'un esprit dissident. On connaît aussi la force du silence dans la légitimation d'un régime politique et il est aisé d'imaginer que plusieurs paroles ont été détruites, au contraire de celle de Socrate qui a survécu relativement malgré sa mise à mort, et que l'Histoire est une page perforée par la censure idéologique.

Étant donné la haute performativité des transmissions d'informations favorisée par les TICS, les formes de censure se modifieront, mais cette dernière demeurera présente néanmoins : « La censure [étatique] n'a rien à voir avec le hasard [...] c'est organiser pour pouvoir vivre ensemble. » (Karila-Cohen, 1999, p. 64). Ainsi, on l'a vu, une des vertus de ce silence est sa contribution à l'organisation d'un groupe. Ce pouvoir de censurer forge, fabrique, renforce l'idéologie dominante par sa sélection des idées à propager et à rendre accessible à tous et

⁹ Certains individus ont été mis à mort pour ne pas avoir renié leurs idées. On ne peut pas dire si le reniement de leurs pensées aurait provoqué la même tradition de disciples. Autrement, le silence de Friedrich Hölderlin intrigue davantage que les propos de Martin Heidegger (au sujet du régime nazi).

chacun. La censure est partie prenante du politique¹⁰ et elle sert notamment à favoriser la continuité de la dominance idéologique.

En second sens, le pouvoir politique peut utiliser les zones de replis qu'offre le silence (Le Breton, 1997, p. 80) pour créer l'image qu'il veut rendre au public en terrant, par exemple, certaines informations relatives à son propos ou à ses pratiques. Ces zones sont non seulement nécessaires pour créer l'imaginaire qui le définit, comme conquérant dans l'adversité, mais également au plan du débat politique, par exemple, à travers le contrôle des communiqués de presse, des déclarations, etc. Se terrer, sur le plan des connaissances et informations concernant l'"administration" du groupe et des prises de décisions qui influenceront le groupe tout entier ou une certaine fraction de la population concernée, fortifie cette emprise du pouvoir sur l'individu. Par ailleurs, au niveau de la légitimation du pouvoir, le silence sur des opinions divergentes permet de se retirer d'un débat public potentiel¹¹. À l'extrême, un régime totalitaire joue du refoulement de toute idée divergente et impose même le choix des dirigeants. En fait, la mise en place de l'autorité et l'étendue de la coercition au silence nécessaire pour garder le peuple sous sa garde définissent le régime politique, et de manière plus générale, la qualité de la démocratie.

1.2.2.2 Tabou et opinion publique : la censure informelle du silence

L'État s'assure que les règles formelles, voire légiférées, de la structuration du désordre potentiel soient respectées. La participation de l'individu à cette conduite institutionnalisée est régie par un code formel, dictée par la loi et la police de l'État, mais également, de façon informelle, à l'aide de l'univers symbolique et les tabous. Ernest Becker (1997) spécifie que

¹⁰ La censure a toujours été un moyen, supporté de coercition selon les régimes politiques, utilisé pour le maintien de l'idéologie-maîtresse. Ce pouvoir a seulement changé d'administrateurs, passant de l'Église à l'État, aujourd'hui dans les mains des activités médiatiques (Balandier, 1992, p. 163), et de contenu, ecclésiastique à laïc (Karila-Cohen, 1999, p. 71).

¹¹ À cet effet, Balandier insiste sur l'importance des médias et leur sélection, à travers le retrait ou la mise en vue : « [...] la manifestation ne recherche pas d'abord l'effet direct, mais l'accès à l'existence médiatique – la présence télévisuelle – qui la délocalise et lui confère une signification nationale. » (Balandier, 1992, p. 157).

le type de société est mouvant, mais que le moteur de sa mise en forme est « le désir héroïque », ancré dans l'angoisse de notre finitude et la crainte de non justification de l'existence humaine. « *Society itself is a codified hero system, which means that society everywhere is a living myth of the significance of human life, a defiant creation of meaning. [...] A universal human problem.* » (Becker, 1997, p. 7-8)¹². Nous pourrions dire que l'univers symbolique est défini pour représenter dans l'imaginaire la victoire héroïque de l'ordre du bien. Et lorsqu'une interprétation du monde « [...] est socialement objectivée en tant que connaissance, c'est-à-dire en tant que corps de vérités généralement valides sur la réalité, toute déviance par rapport à l'ordre institutionnel apparaît comme déviation par rapport à la réalité. » (Berger et Luckmann, 1986, p. 93).

L'"univers symbolique" régit les interactions, voire les comportements de base du respect de l'ordre et de l'autre en son sein, eu égard au bon comportement à adopter lors de la vie quotidienne. Les institutions doivent pouvoir régir les comportements des individus, et cette sélectivité servant l'ordre social est créée en traçant une ligne entre les actions qui sont considérées « pures » dans ce qui peut être l'inconscient collectif objectivé. Cette catégorisation du bien et du mauvais, voire cette hiérarchisation, est intrinsèque à la conduite institutionnalisée. Selon Michel Foucault (1975), cette approche de catégorisation et d'amplification entre différentes polarités opposées, telles le sacré et l'impur, ce qui est « normal » ou non, est un procédé pédagogique qui permet de faire peur en même temps que de rassurer : c'est un point d'ancrage de l'ordre institutionnel, qui, par cette "pédagogie de la peur" ramène sous son aile ce qui pourrait s'échapper de sa juridiction. Par exemple, un régime politique totalitaire incite à dénoncer des individus qui parlent contre les dirigeants de ce régime, même les proches parents puisque, ainsi, ces derniers ne se conforment pas à l'idéologie dominante qui maintient la visée de la société. S'ils ne dénoncent pas les transgresseurs, les individus seront punis également en tant que complices. S'ils dénoncent, ils s'accompliront, par les actes "héroïques", dans le parti qui assure leur sécurité.

¹² Becker (1997, p. 7-8) rappelle que « [i]t was Otto Rank who showed psychologically this religious nature of all human cultural creation; and more recently the idea was revived by Norman O. Brown in his *Life Against Death* and by Robert Jay Lifton in his *Revolutionary Immortality*. ».

Les "lieux" silencieux, comparativement aux endroits-bruits, jouent un rôle important dans la création de cette catégorisation : le silence marque le clivage entre le profane et le sacré, dont il est, notamment, l'aura. Non seulement la cadence du silence s'assure de briser la rythmicité quotidienne, mais le silence se pose comme voile entre recevoir le sacré en silence – ou ne pas en parler – à savoir le tabou.

Car la conformité est également assurée par les tabous. Ces derniers, dont le motif symbolique est de créer l'ordre, remplissent en partie le rôle de restriction informelle : « [...] un tabou n'est pas nécessairement néfaste, dans la mesure où son existence permet à un groupe de se structurer, de s'organiser, de perdurer. Il nous faut donc faire l'équilibre entre ce qui doit remonter à la conscience et ce qui ne peut exister que dans le mystère. » (Des Aulniers, 2000, p. 200). Le silence, puisqu'il est consubstantif du tabou au sens où il porte sur "ce dont on ne parle pas", solidifie cette classification institutionnalisée du bien et du mal. Au plan social, le silence est constitutif de la part "créative" du tabou, comme la brume, qui cache à soi et à l'autre ce qui, conventionnellement, ne doit pas, voire ne peut être rendu conscient. Le mystère témoigne des zones obscures, qui de toute façon existent, dans l'indicible, l'inénarrable. Ce même mystère recouvre également les pulsions profondes et secrètes qui, remontant abruptement vers l'acte, ne feraient pas que des heureux.

Le bon fonctionnement du système social est également assuré par la pression des pairs soutenant l'idéologie dominante. Ce versant de la coercibilité informelle au silence, implicite, souterraine et en lien avec les nouveaux tabous, est implanté à travers la dynamique de la "souillure symbolique". Ainsi, dans son étude des tabous, Mary Douglas (2001, p. 36) spécifie que les actions interdites par une société sont symboliquement chargées de la potentialité de "salir" l'individu aux yeux des autres et que cet « entachement » s'insère dans un système de classification systématique ayant pour but de créer l'ordre. Dans l'application, la souillure symbolique permet l'influence des pairs qui agit comme démotivant, car ces derniers, ultimement, sanctionneront l'individu s'il transgresse les lois de la censure inhérente au tabou. « Forcé à » concerne le premier niveau d'influence sur les comportements

individuels de la pollution et des tabous¹³. La définition de la souillure symbolique, rappelle Douglas, favorise l'implication des pairs dans le renforcement du "sacré" (Douglas, 2001, p. 3), l'arc du bien et du mal. C'est là une des raisons de la souillure symbolique : des dangers punitifs, administrés par les pairs, guettent les individus dont les comportements sont interprétés comme "sales" par l'univers symbolique de la société.

La censure informelle est une force occulte, un hyper déterminant issu de l'inconscient collectif, utilisée par les divers pouvoirs et les tabous de l'univers symbolique sont l'une de ses impulsions. Si les comportements d'un individu enfreignent le "bien mener" de la création de sens généralisé qu'est la "bonne" société, une punition, tel l'ostracisme, sera mise en place par les pairs, par peur d'être souillés en retour.

1.2.2.3 L'opinion publique juge du silence convenable

En groupe, un individu doit ajuster son silence à l'opinion publique par risque de se faire rejeter. La conformité à l'idéologie du groupe demande nécessairement le silence à certains égards, mais aussi de le rompre en d'autres occasions. La théorie « *the spiral of silence* » d'Elisabeth Noelle-Neumann mentionne qu'en groupe, un individu doit parfois se taire et à d'autres occasions, parler, le tout par risque d'ostracisme (Scheufele et May, 2000). Dietram A. Scheufele et Patricia May (*Ibid.*, p. 10) avancent que, pour contrer ce rejet potentiel, il s'agit de jauger, à partir de l'idéologie dominante du groupe, comment le silence serait interprété, comme acquiescement ou désaccord envers ce qui est énoncé. C'est la concordance de sa propre opinion avec celle du groupe, et non l'estime individuelle de la valeur d'une opinion, qui détermine si elle est communiquée ou pas¹⁴. Les silences dans les interactions de groupe sont ultimement liés au désir d'intégration sans conflit, ce qui est

¹³ Le deuxième niveau est que la souillure possède une charge symbolique dans le rapport au corps. Nous y reviendrons dans le chapitre V.

¹⁴ Scheufele et May (2000, p. 10) mettent l'accent sur cette détermination par le rejet potentiel du groupe dans l'assomption *Willingness to Speak Out and Tendency to Remain Silent*, inspirée de la théorie « *the spiral of silence* ». Est-ce suscité par la peur de l'anomie qui guide le monde, c'est-à-dire la crainte vis-à-vis de la disparition des valeurs communes à un groupe, ou ne serait-ce que le symptôme d'un fatalisme vis-à-vis de la difficulté d'unir la multiplicité (d'accepter le multiple) ?

souvent déterminé par ce à quoi une personne doit ressembler et les opinions auxquelles elle doit se conformer. La solidarité d'un groupe qui est consolidée par de tels comportements communicationnels, énoncer pour se conformer tout comme celui de taire sa différence, favorise le port du masque individuel.

Par conséquent, l'opinion publique promulgue des silences en délimitant ce qui est communicable, voire exprimable et admissible en relation avec les valeurs dominantes du groupe. Le contexte est primaire : il décide du silence approprié, c'est-à-dire celui qui supporte l'élan du groupe. La prise de position envers le silence, c'est-à-dire l'expression en fonction de la conformité, permet de s'insérer subtilement dans un groupe au sein duquel l'opinion individuelle diverge. Ce qui doit être tu ou énoncé doit faire état du dénominateur commun. C'est la conformité au contexte idéologique "explicite" dominant qui demande de se taire ou non et le désir d'intégration au groupe définira le comportement individuel. Bref, en groupe, le maniement du silence agit comme agent d'intégration. Réactif, le silence est une conséquence de l'opinion publique qui « [...] agit en effet puissamment sans même avoir recours à des lois exprimées » (Karila-Cohen, 1999, p. 87), et ce, jusqu'à ôter le désir d'émettre une opinion divergente, en brimer toute velléité. La sanction de rejet du groupe guette l'individu.

En somme, le régime politique et le type d'autorité en place définissent pour beaucoup ce que l'individu doit taire. Les dynamiques de pouvoir, elles aussi, s'ancrent dans le silence puisque ce dernier est une arme qui peut servir ceux qui désirent prendre du pouvoir dans l'échange avec un autre individu. En dehors de ce code "légiféré", un individu ne peut "tout" mettre en scène dans le théâtre social, par risque d'être marginalisé par ses semblables. Il y a également la censure informelle que l'État tente de promouvoir. Dans la pratique, le silence permet, on l'a souligné, de consolider les institutions en recouvrant les tabous et en excluant les souillés. Dans l'extrême, il comporte des dangers de punition sociale, dont l'ostracisme. Plus subtilement, la sélection de l'opinion publique s'assure, par les silences demandés, du conformisme de l'individu au groupe. Or, en généralisant la contribution du silence aux dynamiques de pouvoir, l'enjeu de la censure formelle et informelle, il apparaît évident que le silence de la censure n'est guère favorable au débat et à la rencontre des individus. Cette

fermeture envers l'autre est évidente lorsque le silence est imposé à un individu soit par une autorité ou un autre individu, mais elle est plus nuancée dans la subtilité du silence imposé à soi-même pour se conformer à l'opinion dominante du groupe d'individus plus restreint. Le silence est un enjeu de l'intégration sociale, par risque de marginalisation de la part de ceux qui détiennent le pouvoir, formel ou informel, sous toutes ses formes.

1.3 La symbolisation du silence en fonction de celle de la communication créatrice d'ordre et de sens

Le silence possède de multiples attributs structurants bien que ces derniers soient confinés, dans leur cadre interprétatif, à une position précise dans la symbolisation de la communication créatrice de relation et d'échange actif entre les individus. En tout temps, la communication a été un des enjeux du vivre ensemble : « [...] la communication est le propre de toutes les sociétés, de toutes les cultures en toutes les époques. Elle est génératrice de relations, d'ordre, de sens. » (Balandier, 1992, p. 139-140). La représentation de la "communication" favorable à la création de sens influence celle associée au silence, et les comportements communicationnels à adopter à cet égard, lors d'un échange verbal.

Au sein de notre société, l'énoncé est maître et partout, comme si la seule présence d'une personne ne suffisait plus pour se positionner à ses côtés : « Dans la communication au sens moderne, il n'y a plus de place pour le silence, il y a une contrainte de parole, de rendre gorge, de faire l'aveu puisque la "communication" se donne comme la résolution de toutes les difficultés personnelles ou sociales. » (Le Breton, 1997, p. 12). Non plus déterminés aussi fortement par la priorité de la parole eu égard à la hiérarchie sociale, tous les individus doivent se soumettre à cette règle non-écrite. Puisque l'ordre par la "mise en bouche" est considéré comme remède à tous les maux, le silence, en tant qu'ambiguïté de l'échange communicationnel et créateur de désordre, pose problème. Lors des interactions quotidiennes, jouer du mystère qui entoure la personne silencieuse comporte ses périls : « Le silencieux est guetté par le rejet réel ou symbolique de ses compagnons si l'on échoue à expliquer sa conduite, à la mettre en rapport avec une souffrance personnelle, une timidité excessive. » (*Ibid.*, p. 61). Le silence ambigu n'exclut pas le rejet, mais les uns acceptent plus facilement

le silence de l'autre, si le silence ne les concerne pas et qu'il semble concerner cet individu. Par contre, ce classement n'est pas toujours possible, et le silence qui s'installe en groupe occasionne un inconfort. Le silencieux porte du polysémique, du mystère, et il est donc l'objet de supputations sur ses intentions et du coup, susceptible d'être "déclassé". Ainsi, au niveau interpersonnel, dans une culture où l'on s'attend à une verbalisation continue, sinon abondante, celui qui est silencieux menace le lien social.

La rareté des commentaires émis par un individu peut faire augmenter la curiosité, voire l'intérêt, des autres, mais il est dangereux de jouer ce jeu. Le "rendre gorge" est « [...] une exigence qui sécurise le lien social en dissipant le mystère qu'incarne par-devers lui celui qui se tait. » (Le Breton, 1997, p. 62). Le refus du mystère est également le refus du silence qui n'est pas immédiatement compris en contexte. Le silence est une réplique qui crée l'ambivalence dans une conversation et les autres interlocuteurs n'ont que des suppositions pour tenter d'expliquer le mutisme. Lorsque tout doit être énoncé, le silence devient un non-dit. Sous cet angle, un interlocuteur cache quelque chose par le silence. La survalorisation de l'énoncé, en contraste de l'incertitude que le silence polysémique provoque, charge ce dernier d'opprobre. Pour l'échange communicationnel dicté par le besoin de clarté énoncée, le silence est problématique car il n'est pas net, et ce qui ne l'est pas est polluant (Douglas, 2001).

Cette symbolisation du silence se tient dans la dialectique avec la symbolisation de la communication, en tant que victoire de la création du sens du monde, issue du paradigme cybernétique. Ce paradigme interprète la communication comme le traitement de l'information (Craig, 1999) et il a, comme théorie normative, la « [...] conception purement informationnelle de l'humain. » (Lafontaine, 2004, p. 187). Sous cet angle, la communication considérée comme un échange d'information "quantifiable", le silence est nécessairement l'entropie à laquelle l'information explicite remédie¹⁵. La dynamique de la logique "comptable" de la communication, reportée à la relation interpersonnelle, pose le silence

¹⁵ À travers l'ocillère de ce paradigme, l'intentionnalité devient un « [...] élément négligeable dans les phénomènes communicationnels. » (Lafontaine, 2004, p. 83-84). On ne s'étonne alors pas que la société de l'information soit considérée comme l'apogée du progrès de la communication et que le terme, « communication », soit utilisé à toutes les sauces.

comme bris de l'échange. Ainsi, le silence qui remet en cause l'ordre de la communication tonifie sa teneur de nouvel interdit : sa connotation de "vide" crée son interdit. Selon cette symbolisation, le silence peut marquer un désengagement de l'échange si ce dernier se calcule comme un déversement d'informations claires et quantifiables. Les secondes silencieuses sont alors comptées comme perte de temps dans l'ambivalence ou l'arrêt de la communication. Dans une logique marchande de l'échange interpersonnel, le silence marque la rupture.

1.4 Conclusion et nouvelle question de recherche

Non seulement le silence renvoie-t-il au statut social, mais aussi à l'"incorporation" de système de sens.

À plusieurs niveaux, le silence s'avère être un agent organisateur du vivre ensemble. Le silence de l'élocution, spécifique à chaque culture, est la fluidité qui cimente la cohésion de l'échange verbal avec autrui (sect. 1.1). En société ou en groupe restreint, le silence a la vertu de structurer l'organisation en suggérant de taire ce qui, de façon générale, ne devrait pas remonter trop aisément à la conscience ou remettrait en cause le système et l'idéologie dominants, qui assure, dit-on, la survie du groupe (sect. 1.2). Quant à lui, l'univers symbolique pose, systématiquement, les tabous d'une société et les silences promus. Mais, comme nous l'avons vu, le tabou n'épuise pas le sens du silence sous la perspective de la censure informelle qui est insidieuse à plusieurs égards. Différemment, mais toujours structurant les sociétés, la symbolisation du silence envers celle de la "communication" conquérante du désordre du monde requiert un rapport particulier au silence. Dans un renversement, la survalorisation de l'énoncé pose le silence comme un nouveau tabou, afin d'assurer le maintien de l'échange d'information pour combattre l'entropie (sect. 1.3). Bref, une injonction paradoxale à énoncer se pose en contraste avec le besoin de silence pour la cohésion interne de l'échange et le respect des conventions dont le déroulement fluide eu égard au respect du statut de chacun. En outre, le silence de contenu est conséquent de la définition de l'ordre social et de sa symbolisation, qui peut obliger de le briser selon le cas.

Thème central de ce mémoire, ce type de silence, que nous nommerons par la suite le "silence contenu", fait référence à deux choses : se contenir, c'est-à-dire ce qu'un individu retient de dire (par exemple, un silence obligé ou de retenue) et la substance du silence (par exemple, ce qui est caché par le silence)¹⁶. Somme toute, le rapport conforme au silence contenu demandé par l'ordre social renforce l'"inconscient collectif" du groupe.

Agent solidifiant les conventions des interactions, le silence du théâtre social renforce le rôle social de l'individu qui ajuste son masque personnel de présentation de soi en conséquence. D'une façon ou d'une autre, il est question de l'intégration sociale : gagner du statut social ou s'épargner la dégringolade sur cette échelle. Si le silence sur les tabous n'est pas respecté, et que les comportements d'un individu sont "souillés" par l'univers symbolique, il s'ensuit une punition partisane, la marginalisation. Avec moins d'amplitude, l'opinion publique rejette plus ou moins subtilement un individu du groupe, s'il ne se conforme pas au silence lorsque requis. Les dynamiques de pouvoir, quant à elles, que ce soit par une contrainte de taire ou de rompre le silence, déterminent explicitement la position à adopter. En bref, ce silence déterminé socialement renforce la répétition des conventions et ne laisse pas une grande marge de manœuvre dans les interactions quotidiennes.

Sous la perspective de l'organisation sociale, on remarque que le silence a ses vertus et ses dangers. Par exemple, relatif à l'étape du processus politique, le silence est démocratique lors de l'élection des représentants et il est oppressif lors de l'application dictatoriale des normes. La mise en abîme de comportements déviants, à l'aide du silence ou la conformité à l'opinion qu'il suggère, influe sur la position de l'individu dans le théâtre social : il est inclus ou exclu du groupe. Dans de telles circonstances, le silence est un obstacle à la rencontre, certes, mais il favorise la non-discorde et l'insertion sociale. Par contre, le silence de censure, dans l'imposition d'une dominance de l'un sur l'autre, est nécessairement une imposition communicationnelle qui rompt la possibilité d'une rencontre.

¹⁶ La terminologie « silence de contenu » sera spécifiquement utilisée lorsque le silence a trait à l'objet tu. En comparaison, le silence "contenant", au sens qu'il dispose l'individu à certaines expériences, sera davantage traité lors des chapitres subséquents.

L'abus de pouvoir d'un individu sur l'autre par l'imposition du silence est clairement une non-potentialité de rencontre. Seulement, le positionnement du silence dépendamment du statut dans la présentation de soi est subtil. Bien que les effets de la présentation sociale, en tant que "prestation", ne sont pas visée de façon prémédités, Goffman (1973, p. 74) insiste sur le fait que les comportements individuels sont cadrés « [...] *in a way that is dramatized and pre-formed in his repertoire of actions.* ». Selon ce que nous avons vu à travers le phénomène social du silence, l'imposition à soi du silence liée à l'insertion sociale ou adapté à la position sociale qu'on attribue à un individu, contribue à la prédétermination de son répertoire communicationnel, par risque de se faire marginaliser. Puisque toute rencontre est un désordre momentané du conditionnement personnel dans ses interactions avec l'autre, le silence contenu imposé par le cadre social ne la favorise guère. Comme le souligne Victor Turner (1990, p. 12), « *"Ordinary" day-to-day life is in the indicative mood, where we expect the invariant operation of cause-and-effect, of rationality and commonsense.* ». Le désordre potentiel des interactions lors de la vie quotidienne est évité par la présentation d'un masque, l'accord aux conventions et le respect des attentes, ce que scelle le silence contenu. Tant et si bien que, selon Zarifian (1993, p. 145), la disponibilité psychologique s'avère l'enjeu de la rencontre : « C'est le réaménagement d'un équilibre établi. C'est cela qui fait peur et qui peut conduire à l'impossibilité de la rencontre. ». L'habitude de cette participation conforme au théâtre social, que le silence contenu renforce, est nécessairement à déstabiliser afin de favoriser la rencontre : la répétition du même est son contraire. À l'origine, l'assignation à chacun d'une place pour encadrer la vie sociale, des modalités ou règles de négociation des rôles et d'accessibilité à d'autres places (plus ou moins selon les cultures), permet une coalescence au groupe. Il n'en demeure pas moins que les attentes réciproques ou la « mutuelle reconnaissance » dans le jeu d'apparences, lors des interactions quotidiennes, limitent les potentialités de rencontre entre les individus. La part d'"improvisation" que la rencontre requiert demande également la reconnaissance mutuelle. Cette fois, l'attente principale est le désir de rencontrer l'autre, comparativement à s'en remettre au jeu du théâtre social. Un va-et-vient entre ces différentes structures d'interactions doit donc pouvoir s'opérer pour qu'une rencontre s'actualise.

Dans cette perspective que la rencontre demande une disponibilité envers l'autre, auquel le conditionnement issu du rôle social et du rite de la hiérarchie ne convient pas, notre présupposé est que les silences du "théâtre social", qui renforcent le masque, rendent la rencontre à toute fin ardue, sinon impossible. Dans la présentation des apparences requises pour la mise en scène, et les silences subséquents, ces derniers ne sont pas nécessairement gages d'un rapprochement entre les individus. Au contraire, le silence est souvent le signe d'un conformisme dans l'échange et de la rigidité au contexte interprétatif, de l'expérience vécue commune, dans lequel il s'insère au dépend de son individualité. En revanche, l'expérience phénoménale du silence, et non pas le phénomène social du silence, peut-elle être, pour sa part, rencontrante ?

Dans le chapitre suivant, nous élaborons une structuration conceptuelle, construisant en point central l'expérience phénoménale du silence, pour explorer les rapprochements potentiels avec la dynamique relationnelle d'« être du monde » (la proximité pour toutes sortes de rencontre), à savoir si d'autres paramètres du silence pourraient contribuer à la rencontre entre les individus. Pour explorer cet aspect du silence, nous nous questionnerons au sujet de l'espace symbolique de la rencontre communicationnelle entre deux individus et la contribution du silence, au plan individuel, à disposer à une rencontre potentielle. Si le silence est aussi un agent rencontrant, que fait-il se rencontrer ?

CHAPITRE II

REPÈRES THÉORIQUES STRUCTURATION CONCEPTUELLE DU MONDE DU SILENCE

Au cours de ce chapitre, il sera question de la contribution du silence dans la disposition individuelle à la rencontre. À cet effet, nous élaborons une structuration conceptuelle à partir d'une sélection de la littérature au sujet de l'expérience phénoménale du silence. Nous explorerons en premier lieu l'indéterminé du silence et par la suite, sa nécessité afin de dynamiser le langage et de favoriser la perception directe. Autrement dit, ce chapitre traite de l'expérience du silence en lien avec le monde sensible, en tant que matrice de l'inscription au monde.

Dans le chapitre I, nous avons traité du silence organisateur et structurant dans l'application de l'exigence sociale. Nous avons constaté que le silence de contenu, déterminé par le théâtre social et les rôles subséquents des individus, n'est guère favorable au rapprochement des individus. De plus, la problématique du silence qui émerge alors, est qu'il est gage de répétition, à l'opposé de ce que la rencontre demande : « Il n'y a pas de rencontre possible sans disponibilité, c'est-à-dire sans la capacité à un moment précis d'être libre de changer. » (Zarifian, 1993, p. 145). Il apparaît donc que le « rôle » plus ou moins inconscient du théâtre social (Goffman, 1973) ne soit pas propice à la rencontre.

Néanmoins, dans ce contexte et par-delà, l'expérience du silence peut-elle disposer l'individu à la rencontre ? Et si oui, redisons-le, que fait-elle se rencontrer ? Pour explorer ces aspects de l'expérience du silence, nous nous pencherons sur la disponibilité au monde qu'elle

favorise et sur la contribution à la disponibilité à l'autre lors d'un échange communicationnel. Ainsi, nous étudierons le silence "contenant", son côté ineffable, comme dit Vladimir Jankélévitch, qui est une « [...] promesse inlassable de discours et d'effusions » (cité dans Le Breton, 1997, p. 247) et non le silence "contenu", que l'individu ajuste selon les circonstances du théâtre social (chap. I). Si le silence est rencontrant, il doit non seulement permettre à l'individu d'agir minimalement selon les normes, mais il doit aussi permettre d'interagir et de s'exprimer hors des conventions établies.

Toute rencontre, nous dit Zarifian (1993, p. 144), « [...] est le point de convergence de trois dimensions : le lieu, le temps et les conditions psychologiques (inconscient pour certains, *good vibrations* pour d'autres). ». Les deux premières, pour Zarifian (*Ibid.*), sont abordées davantage sous l'angle de l'espace-temps physique – lieu et heure de la journée – comme circonstances de la rencontre. Cette perspective de la rencontre a été couverte lors du chapitre précédent, et celui-ci se concentrera sur la disposition "psychologique", plus spécifiquement la disposition de l'être humain au monde. Dans ce cas, les circonstances de la rencontre sont plus ou moins importantes pour l'individu au sens que cette disposition est présente, ou non, pour les interlocuteurs à leurs côtés, peu importe lesquels, quand, et où¹⁷. L'expérience du silence peut-elle être un point de convergence phénoménale de ces trois aspects : la disposition au sentir, et par conséquent le lieu physique, matériel, toujours porteur d'expériences, dont la conscience est favorisée par l'allègement de la pression du temps ?

2.1 L'indéterminé du silence comme disposition au monde

2.1.1 L'habitude comme obstacle à la rencontre

Nous avons vu que le silence "contenu", à travers ses diverses manifestations, est un vecteur qui rehausse la structure sociale, l'idéologie dominante d'un groupe, tout en reléguant le reste au second plan, si ce n'est en l'évacuant. Cependant, pour la rencontre, l'individu doit être

¹⁷ Sous la perspective de Henri Bergson (1970), on peut dire que le temps et les conditions psychologiques sont une et même chose : l'expérience de la durée (brèche dans l'espace-temps linéaire) et de la qualité de l'espace homogène sont des perceptions de la même expérience (le moi profond).

disponible à l'expérience désordonnée d'être au monde, lieu qui englobe celui du théâtre social. Si le silence le permet, c'est dire que l'individu qui en fait l'expérience serait ainsi disponible à la rencontre d'un autre individu.

En référence à la disponibilité psychologique d'un individu, Bergson (1970) spécifie :

Nous « sommes agis » plutôt que nous n'agissons nous-mêmes. Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée, [...] se donner toutes les conditions, c'est, dans la durée concrète, se placer au moment même de l'acte et non plus le prévoir. [...] C'est que l'on passe par degrés insensibles de la durée concrète, dont les éléments se pénètrent, à la durée symbolique dont les moments se juxtaposent, et de l'activité libre, par conséquent, à l'automatisme conscient. (Bergson, 1970, p. 119-122).

Garder l'œil sur la montre, pour accomplir l'horaire quotidien, déterminé il y a de cela déjà un temps, n'est pas favorable à ce que l'individu s'épanouisse dans l'étendue du moment et agisse volontairement en s'engageant dans un échange avec l'autre. L'image utilisée par Bergson, pour différencier les deux "moi" qui découlent de ces états de présence, rappelle le théâtre social sans toutefois y être inclus puisque d'autres éléments entrent en ligne de compte, par exemple les engagements de divers ordres qui ne ressortissent pas tous du théâtre social :

Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres [...]. (Bergson, 1970, p. 118-119).

Cet état d'esprit, qui indubitablement disposerait à la rencontre de l'autre, s'atteint à l'écart, par la réflexion. L'expérience du silence, une pause dans la rythmie quotidienne, favorise assurément l'accès à ce "moi profond", qui disposerait l'individu à la rencontre.

Lors des interactions quotidiennes, bien souvent, les êtres humains, qui jouent leur rôle social, se meuvent au gré des situations. Dès lors, ils s'attendent, par habitude, que s'ils ajustent leur présentation d'eux-mêmes en conséquence de la place qui leur revient, leurs

interactions ne demanderont pas un investissement supplémentaire en termes d'implication personnelle et n'entreront pas en conflit avec l'accomplissement des activités prévues pour la journée. Seulement, pour être disponible, il faut être le plus possible conscient de ses anticipations. À l'image d'un comédien qui doit être "spontané" pour que ses actions sur la scène ne soient pas des caricatures, afin d'incarner ou de présenter une personne, l'individu qui désire s'ouvrir au monde doit se laisser surprendre par les situations et non pas, par exemple, prévoir le déroulement d'un échange avec l'autre selon que leur relation est prédéterminée, telle une pièce de théâtre. Uta Hagen (1973) l'explicite dans un livre dédié à la formation de comédien :

We know that we shouldn't anticipate. We know that when we do, our actions become mechanical, and we start to concern ourselves with the outer form, and bad acting results. We even know that we should give ourselves with innocence and trust to the moment and allow it to evolve into the next. (Hagen, 1973, p. 102).

Pour l'individu, c'est le cadre des interactions, dictées par les "rôles" sociaux et l'attention ainsi portée à l'apparence, qui provoque la réponse mécanique. Le théâtre social est essentiellement un jeu d'anticipation, qui, par exemple, informe du silence contenu approprié. Sous la perspective de la disponibilité au monde requise pour la rencontre, l'imposition de la réalité sociale, comme système de référence unique, est un "bruit".

D'après Berger et Luckmann (1986, p. 75), l'ouverture biologiquement intrinsèque de l'existence humaine est toujours, et en fait, doit être transformée par l'ordre social, en une fermeture relative au monde. Par contre, la réalité sociale, « [...] du fait simplement qu'elle est produite par l'homme et donc "artificielle" » (*Ibid.*), n'obtient pas un statut ontologique, bien qu'elle soit capable « [...] la plupart du temps, de fournir une direction et une stabilité à la quasi-totalité de la conduite humaine. » (*Ibid.*). Ce conditionnement à une conduite relativement fermée ne facilite pas l'expérience "générique" du monde. C'est donc dire que le silence, s'il doit disposer à la rencontre du monde, suspendrait ce cadre interprétatif ou, à tout le moins, le secondariserait et ce, de la même façon qu'il atténuerait la puissance du masque.

Du conditionnement issu de la socialisation¹⁸, Berger et Luckmann (1986, p. 82) spécifient que « [...] beaucoup d'actions deviennent possibles à un faible niveau d'attention » et que « [l']accoutumance implique l'importante acquisition psychologique du rétrécissement des choix. » (*Ibid.*, p. 77). Ainsi, pour la majorité des actions qu'implique la vie quotidienne, ce qui est vécu sur le moment est une habitude qui circonscrit l'attention d'un individu envers le monde et la disponibilité requise pour la rencontre est donc absente. Plutôt que d'effectuer une action à un faible niveau d'attention (*Ibid.*, p. 82), la rencontre requiert une présence à l'autre. Notons que cette routine est nécessaire parce qu'elle "prépare" éventuellement pour une attention accrue par la suite, notamment dans le silence pour la rencontre. C'est un mouvement de va-et-vient.

Pour la rencontre, la personne doit être disponible et encline à l'inconnu. Le recours au connu est souvent une protection mise de l'avant-plan pour combler la perte de contrôle face à l'inconnu. « C'est le désir ou la peur du changement qui favorise ou interdit la rencontre. » (Zarifian, 1993, p. 145). Les résistances, imputées à la peur du changement, peuvent devenir névroses, selon Zarifian (*Ibid.*). Il ajoute que « [...] la vie psychique, lorsqu'elle est riche, n'est que désordre ou plutôt remise en ordre constante. Toute expérience existentielle est facteur de modifications. » (*Ibid.*, p. 149). Non seulement la vie psychique est-elle riche du désordre, mais les constructions mentales d'un individu peuvent ajouter une distance entre lui et son entourage : « *This mental structuralization of experiences can be the source of creative alteration of circumstances or of deadening inflexibility that sets some people at odds with the world around them.* » (Nichols, 1995, p. 78). Le conditionnement d'un individu, qui a recours exclusivement à la réalité sociale "objectivée" pour interpréter son expérience, est un bruit qui empêche le retour au silence, à titre de pause des présomptions du monde. Les attentes entrent en conflit avec la nouveauté et l'individu doit pouvoir les mettre en perspective s'il désire rencontrer autrui. Il ne s'agit pas de nier l'existence du connu, mais d'en relativiser l'importance en discernant la place de repères signifiants, bref, d'une

¹⁸ Le système de référence de la réalité sociale, appuyé de connaissances pré-théoriques et théoriques, est intériorisé par l'individu au cours de la socialisation. Berger et Luckmann (1986, p. 87) l'énoncent ainsi : « La société est une production humaine. La société est une réalité objective. L'homme est une production sociale. ». Le système de référence peut être entendu comme les associations involontaires issues du milieu familial, social, politique et moral qui influencent le libre choix individuel (Walzer, 2000).

historicité. Sinon, on tombe dans l'individualisme labile, celui qui a pavé la voie à la "transparence"¹⁹.

Autrement dit, l'individu doit tolérer l'ambiguïté s'il désire se laisser aller à l'inconnu et être ainsi disponible à la rencontre de l'autre, comme justement un autre et non pas ce qu'il représente pour lui. Au sujet de la disposition mentale requise à cet effet, Krishnamurti (2000) mentionne :

That state in which the mind says "I do not know" is not a negation. The mind has stopped searching completely; it has ceased making any movement, for it sees that any movement out of the known toward what it calls the unknown is only a projection from the known. (Krishnamurti, 2000, p. 190).

Le silence de la conscience, selon Krishnamurti (*Ibid.*), permet de se synchroniser au mouvement de ce qui est. Le silence de l'individu le pose en diapason avec son environnement. En avouant honnêtement "je ne sais pas", l'individu se laisse imprégner de l'expérience d'être au monde telle qu'elle est vécue. Elle n'est pas alors interprétée de façon prédéterminée en étant insérée dans un système formel. La conscience qui catégorise ainsi ne permet pas d'être disposé : « [...] *that area of consciousness is time, because it is the area of thought, of measurement – of comparing, evaluating, judging – it is within that area.* » (*Ibid.*, p. 68). Le silence pose l'esprit, voire le repose, et ce dernier cesse alors de chercher à classer et étiqueter. En silence, l'individu se dispose aux associations libres²⁰. Le silence sert à désactiver les attentes individuelles qui plongent constamment l'individu dans une pré-interprétation, et souvent, dans le jugement moral ou esthétique. À travers une forme

¹⁹ Alain Finkielkraut (1993, p. 172) le précise : « Il faut concilier l'ouverture et l'appartenance, et ne pas dire qu'au nom de l'ouverture on va remettre en cause tout sentiment d'appartenance, parce que c'est l'espace même de la démocratie qui est mis en péril. Toutes les rencontres ne sont pas possibles en même temps. ».

²⁰ Chez Friedrich Nietzsche, la distinction est bien définie entre la création et la sédimentation, au niveau de l'interprétation. L'être humain a le choix d'agir de la Volonté de puissance (dont l'interprétation est sa manifestation) (Manicki, 2007, p. 4), par la force active, en créant des valeurs, ce qui rend l'individu responsable, ou de la repousser. De la force réactive, le sujet se basera sur des données préexistantes et fera une interprétation seconde (*Ibid.*, p. 3).

d'acquiescement à l'inconnu, voire à la perte, se définit l'intelligence :

[...] il n'y a de sujet jugeant [c'est-à-dire dans le jugement d'attribution] qu'avec un sujet perdu : en utilisant la mémoire, « je » ne fais que signifier l'objet comme tel, c'est-à-dire perdu pour le « moi », qui, du fait de cette perte d'objet, se pose en « sujet ». L'interaction entre jugement d'existence et jugement d'attribution fonde l'intelligence au sens d'une pensée symbolique distincte de l'imaginaire ou du phantasme. (Kristeva, 2000, p. 280).

Ainsi, en silence, le jugement est d'existence : "Cela est", dans la réalité, et hors de ma personne, mais est tout de même base de l'advenue de cette personne, qui peut acquérir sans fin son statut de sujet.

2.1.2 L'émergence de la représentation

Comme nous venons de le voir, une personne qui se permet le mouvement de va-et-vient entre le connu et l'inconnu, avec l'impulsion de "je ne sais pas", s'ouvre au silence, du moins pour un temps. La disponibilité de ne pas catégoriser dans le connu, de se distancier de l'interprétation antérieure, voire de la morale et du jugement, avec l'aide du silence, fait rejoindre le mouvement de ce qui est. Le silence nous plonge dans un monde qui est là avant même que nous le nommions : « [...] tout ce que nous disions et disons l'impliquait et l'implique. Il était là précisément comme *Lebenswelt* non thématisé. » (Merleau-Ponty, 1964, p. 224). Comme la nature, le silence existe par delà et en deçà de nous.

L'esprit méditatif voit, observe, écoute sans le mot, sans commentaire, sans opinion, attentif au mouvement de la vie dans tous ses rapports, tout au long de la journée. [...] lorsqu'un esprit vigilant écoute le mouvement extérieur et intérieur de la vie, un silence lui vient, que n'élabore pas la pensée. Ce n'est pas un silence que l'observateur puisse percevoir en tant qu'expérience. S'il le vit comme expérience, et la reconnaît, ce n'est plus un silence. (Krishnamurti, 1994, p. 25).

Le silence de l'individu ouvre toujours sur quelque chose de plus grand que ce qu'il conçoit par la pensée, et il doit tenter de ne pas en prendre possession, de le contrôler (par exemple en intellectualisant l'expérience), pour se laisser vibrer. Si la disposition mentale d'un individu

lui permet d'entendre le monde, ou lui-même, un silence l'habitera. Autrement dit, la conscience d'« être du monde » suscite le silence par l'intensité de cette expérience, et la mise en relation qui s'établit nécessairement.

Dans le silence de la conscience originaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression. (Merleau-Ponty, 1945, p. 16).

Dès lors, pour "nommer", il faut ouïr, écouter, entendre. Le silence est l'impulsion à cette chaîne qui signifie d'abord l'intention de porter son attention sur une chose. En concentrant la perception sur la chose elle-même, par l'écoute, l'individu en silence se permet d'entendre ce que le son ou cette chose signifie dans l'expérience en cours. Du silence, l'individu peut percevoir les significations inaperçues dans l'empirie et difficilement "apercevables" sans silence.

Dans l'acte de dénomination, les significations du langage courent le risque de se sédimenter. Comme agent culturel structurant les sociétés, le langage « [...] devient le dépositaire d'un large agrégat de sédimentations collectives, qui peuvent être acquises de façon monothétique, c'est-à-dire en tant que totalités cohérentes et sans reconstruction de leurs processus originaux de formation. » (Berger et Luckmann, 1986, p. 98). Cette sédimentation des mots peut poser obstacle à sentir les "sensations" du monde telles qu'elles se présentent à soi en les compartimentant dans une position prédéterminée qui cadre leur expérience. Lors de l'apprentissage de la langue maternelle, l'individu intègre les conventions d'interprétation qui viennent avec le langage et la mise en forme de la réalité qu'il traduit. En contraste, le silence de la conscience originaire permet de laisser le monde se nommer plus ou moins lui-même, en laissant les mots émerger d'eux-mêmes pour "s'identifier".

Selon la place accordée au silence lors de la tentative de nommer, le langage peut être utilitaire, voire bruit, ou encore, en contraste, il peut offrir son "dépositaire" qui s'inscrit dans quelque chose qui dépasse son entité, lorsqu'il s'ancre en lui. Tout comme la connaissance qui se sédimente, le langage subit le même effet et comporte les dangers d'égarer le

dynamisme qu'il enferme : le langage devient alors un code. Au contraire, lorsque la parole, qui se veut représentation des choses du monde, germe du silence, elle est un mesurant de l'Être (Merleau-Ponty, 1964, p. 140). Pour Merleau-Ponty (*Ibid.*), cette possibilité différencie catégoriquement le langage sédimenté de celui opérant. Le premier, nous dit Merleau-Ponty (*Ibid.*), est un langage de convention qui identifie un mot à une chose, celui dont l'acte de signification est remplacé par l'imposition d'un lieu commun, par exemple lorsque le vocabulaire est utilisé dans un sens figé telle une adéquation. Le second est une extension de l'être et il n'est pas en rupture avec le monde. Ouvert sur les choses, il est « [...] appelé par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être. » (*Ibid.*, p. 168)²¹.

Lors de l'énonciation, le recours au langage sédimenté pour combler l'absence par un lieu commun, sans tenter de rendre compte de quelque chose, peut traduire une anxiété. Étant donné que le langage, médium de la représentation, « [...] ne vit que du silence; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays qui ne nous quitte pas » (*Ibid.*, p. 167), on peut induire que la représentation dynamique requiert l'espace du silence qui la fait ainsi respirer. C'est que la représentation, en s'axant sur le préfixe "re" renvoie à un manque, à une absence, à quelque chose qui n'est pas là et qui est "ramené" au "présent" par la faculté de penser, essentiellement d'abord un processus de jeu sur le temps par l'imaginaire, avant même de conceptualiser, c'est-à-dire d'abstraire.

Au cœur de la société de l'information qui réclame l'immédiateté de l'énoncé, et la verbalisation abondante, le silence réinsère une telle possibilité d'une "représentation" du

²¹ L'image surréaliste est un exemple de cette mise en forme de l'expression qui émane du silence et l'invoque par le fait même. Les surréalistes écrivent les visions et les rêves qu'ils sentent lorsqu'ils sont dans une disposition où le jugement de la morale n'autocensure pas, tout comme pour les conventions langagières : « Cette croyance [au sommeil], et d'abord la mise en scène qui l'accompagne, abolit comme la vitesse [de l'écriture automatique] le faisceau de censures qui entrave l'esprit. » (Aragon, 1990, p. 19). La parole surréaliste ne tente pas de reproduire et l'invisible qui vibre dans les images surréalistes semble les élever à ce niveau de transcendance de l'être dans l'expression.

monde et de soi²². Marie-José Mondzain (2004, p. 38) affirme que « [l]a représentation consiste à faire voir ce que l'on renonce à montrer, ce que l'on choisit de ne pas montrer afin d'en faire l'objet d'un partage. ». Ainsi, dans une interaction avec l'autre, la représentation permettrait à l'individu d'avoir une "vision" plus complète de l'individu à ses côtés, qui se costume plus ou moins de l'apparence du théâtre social, et ainsi d'y répondre comme l'autre le "demanderait" à son insu dans leur partage. Le silence est la porte d'entrée de cette mise en forme imaginaire de l'autre et du monde. Mondzain (*Ibid.*, p. 42) insiste sur le fait que « [l]a représentation dans ce qu'elle a de fondamentalement inactuel est au centre de la vitalité imaginaire d'où surgit la possibilité de vivre ensemble. »²³. Alors que l'actuel symbolise le bruit, le silence est l'inactuel par excellence afin de laisser libre cours à l'imaginaire et la tentative d'attribuer un sens au monde, au lieu de le subir. C'est au creux que la vitalité se crée, dans la contemplation d'un rien. Parler sans arrêt, au contraire, contribue à ne pas faire exister dans l'imaginaire, et c'est se donner l'illusion de contrôler cet imaginaire. Un équilibre doit donc s'installer entre la signalisation, la symbolisation, l'évocation et, par la suite, le silence, pour être réceptif de nouveau à l'impulsion de cette chaîne qu'est la représentation.

Alors, en présence de l'autre, le silence permettrait de se représenter l'existence plus "globale" de l'autre et non son rôle ou masque social. Pour y arriver, l'individu doit aérer le compactage de sa sédimentation²⁴ interprétative, le bruit qui emplit le silence, qui tronquerait la réalité de l'autre, et qui pourrait marginaliser ce dernier par son apparence. Ainsi, lors des interactions quotidiennes, nous savons que si les individus cadrent leur échange uniquement dans les conventions en fonction du "rôle" social, le silence sera contenu et la rencontre inexistante. La convention sociale qui demande la verbalisation constante par risque de créer

²² Selon Balandier (1992, p. 144-145), « [l]'espace médiatique est la grande scène où se situent toutes les scènes de la vie collective; elle les compose et elle les reflète. [...] Le monde est devenu une sorte de système panoptique, tout tend à être vu, et tous à être voyeurs. ». Cette approche du monde sous-tend que ce qu'on ne voit pas n'existe pas et elle écarte la demande de représentation du monde, et même de la vie intime des autres, qui se pavanent pour les cotes d'écoute.

²³ Pour Mondzain (2004, p. 43), « [i]l n'y a de liberté qu'imaginaire. ». Sans l'imagination, le monde et les horreurs de l'humanité, par exemples les génocides, restent opaques, "inimaginables".

²⁴ Notons que l'on ne peut éviter la sédimentation, ce qui ne nous empêche pas nécessairement de la penser.

de l'inconfort, symbolisé comme le bris du lien social (chap. I), n'est pas favorable à la représentation, et donc favorise *a priori* la référence au masque lors des interactions quotidiennes, ce qui peut être entendu comme un effet de l'impensé ou de la non mise en lien.

L'interprétation hâtive de la réalité d'un individu, et donc de ses expériences, en imposant des valeurs prédéterminées, instaure un filtre déformant à se représenter ses propres interactions ou celui ou celle à ses côtés. En revanche, le silence contenant estompe quelque peu le caractère leurrant de ce filtre.

2.1.3 L'antériorité du silence : l'expérience du corps phénoménal

D'après Berger et Luckmann (1986, p. 75), l'ouverture biologiquement intrinsèque de l'existence humaine doit être canalisée par l'ordre social en une fermeture relative au monde²⁵. Toutefois, ce « monde » construit d'interprétations rigides, transmises par les associations involontaires soutenues par les institutions, ne se substitue pas à l'expérience de l'ouverture animale de l'être humain au monde, « [...] *an inherently untidy experience*. » (Douglas, 2001, p. 4). Même si la réalité objectivée du monde transmise, acquise lors de la socialisation, paraît naturelle, la thèse de Berger et Luckmann (1986, p. 87) met l'accent sur le fait qu'elle « [...] est une objectivité produite et construite par l'être humain. ». L'expérience du silence semble justement disposer l'individu à faire l'expérience non classée du monde de la vie et donc à se synchroniser le mouvement de la vie antérieure à son interprétation individuelle. À l'intérieur du monde du silence, le dynamisme de création de sens s'effectue intuitivement. Cette spontanéité signifiante de l'expérience du silence, le résultat, peuvent être saisis à travers différentes expériences du corps phénoménal, spécifiquement la perception et la sensation.

Encore ici, le silence favorise la perception directe du monde en suspendant, un tant soit peu, la conceptualisation de ce dernier. La perception est une dynamique qui dessine le monde de l'être humain sans en être détachée, car « [i]l faut comprendre la perception comme cette

²⁵ Cette ouverture permet, entre autres, « l'éducation » sociologique (Berger et Luckmann, 1986, p. 72), c'est-à-dire l'intégration du système de référence des associations involontaires.

pensée interrogative qui laisse être le monde perçu plutôt qu'elle ne le pose, devant qui les choses se font et se défont dans une sorte de glissement, en deçà du oui et du non. » (Merleau-Ponty, 1964, p. 138). La perception est un geste en tension avec le monde et elle est créatrice de sens primaire : « La perception nous permet de saisir l'unité du monde existant déjà et avant même que nous le thématisons. » (Deschamps, 1993, p. 32). Puisque « [...] toute perception a quelque chose d'anonyme » (Merleau-Ponty, 1945, p. 285), elle requiert l'intégralité de la personne. À travers elle, l'être humain rejoint le monde dans un abandon, il suspend son cadre de référence, ce à quoi le silence dispose. Synchronisé à la perception, l'individu pénètre un ordre qui est déjà là. Il rejoint le bougé et la "stabilisation" du monde avant qu'il ne soit thématisé.

Déjà partiellement posées ailleurs comme antécédents au silence, les projections de ce que doit être la réalité et le "moi" de l'être humain se démantèlent dans le silence qui s'avère encore davantage un attribut du sensible, lorsqu'un individu s'ouvre à la perception : « [...] le propre du perçu est d'admettre l'ambiguïté, le « bougé », de se laisser modeler par son contexte. » (*Ibid.*, p. 34). Habiter le silence, en tant qu'ambiguïté, cette fois-ci désirée, équivaut à se synchroniser à la perception.

Le silence de la conscience ouvre au monde perçu : « [...] le monde du silence, le monde perçu, du moins, est un ordre où il y a des significations non langagières [...] mais elles ne sont pas pour autant *positives*. » (Merleau-Ponty, 1964, p. 225). C'est dire que le silence ouvre à percevoir le monde en mouvement et les significations des choses qui se présentent à lui, avant d'avoir recours au cadre interprétatif du langage. C'est dire comment la perception mentale du monde et de soi exige de contourner la limite des mots, comme le prescrivent plusieurs doctrines bouddhistes (Rinbochay, 1986, p. 54-60). Disons simplement que le langage, comme médium de la représentation du monde et de son expérience (le creuset de la conceptualisation, selon Guillaume de Humboldt), est également restrictif, par le fait même qu'il conceptualise l'expérience et forcément alors la limite.

L'individu qui désire percevoir directement le monde doit outrepasser le conceptuel. « *The definition of a direct perceiver is a non-mistaken knower that is free from conceptuality.* »

(*Ibid.*, p. 48). Sous la perspective du tournant linguistique initié par Humboldt qui pose que le processus de conceptualisation est lui-même langagier puisque le langage « [...] n'est pas un véhicule à concepts mais le creuset originel où se forment nos concepts. » (Coutlée, 2005, p. 45), le silence, hormis la conceptualisation à laquelle il prête, engage la perception directe. Si le langage est le creuset conceptuel, ou du moins y contribue en large part, le silence suspend les activités conceptuelles déterminées par le mot, qui souvent pose l'objet avant qu'il "se" signifie lui-même.

Thus, a non-conceptual consciousness is defined as being that which lacks the attributes defining a conceptual consciousness – that is, lacks being a determinative knower that apprehends sound and meaning generalities as suitable to be mixed.

All though consciousness are determinative knowers and all direct perceivers are non-determinative. The meaning of 'determinative' is that such a consciousness thinks, 'This is such and such', 'That is such and such'²⁶. (Rinbochay, 1986, p. 50).

Cette description de la perception directe la place en contraste avec une perception qui serait par exemple inférée par la pensée, c'est-à-dire qui déterminerait l'objet perçu en le classant par rapport à son cadre de référence. Sous cet angle, la perception directe mentale de soi par la voie du silence pourrait donner accès au "moi profond", évoqué précédemment, dont Bergson (1970, p. 121) pointe également la limite des mots pour en rendre compte : « [...] une vie intérieure dont les phases successives, chacune unique en son genre, sont incommensurables avec le langage. ». Ainsi, pour percevoir directement soi ou son entourage, et ne pas imposer notre vision du monde sur ce dernier, le silence est primordial.

Basically this means that a correctly assuming consciousness cannot depend on a correct reason, for any consciousness which does so is necessarily an inferential cognizer, a mind which realizes its object. [...] Correctly assuming consciousness, on the other hand, lack this stability. (Rinbochay, 1986, p. 94).

La stabilité de la pensée, de surcroît la raison instrumentale, bloque la perception directe de son environnement, car la plupart du temps, elle projette le moment présent dans un schéma

²⁶ L'auteur annote cette explication : « *This does not mean that the content of non-determinative consciousness is non-specific, but that they do not conceptualize, do not engage in the identification, 'This is such and such'.* » (Rinbochay, 1986, p. 164).

du passé²⁷. « *Thought is measure and therefore time. We live by measurement, all our structure of thinking is based on measurement, which is comparison, evaluation, becoming.* » (Krishnamurti, 2000, p. 72). Dans le rapport de l'être humain au monde, la raison (ontique) n'est pas interchangeable avec l'expérience vécue (ontologique)²⁸. L'être humain n'est pas la pensée dans son expérience du monde²⁹. Au contraire, le mouvement auquel l'individu a accès lorsqu'il se dispose au monde, par la perception silencieuse, ne peut que s'appréhender par l'expérience et non pas par un raisonnement³⁰. À cet égard, les textes bouddhistes spécifient qu'il n'existe que deux champs³¹ de la perception directe : sensorielle et mentale (Rinbochay, 1986, p. 71).

Merleau-Ponty (1945, p. 279) trace une différence entre les consciences sensible et intellectuelle et c'est, pourrions-nous dire, le "silence" (à titre de suspension) de cette dernière qui permet de se prêter à celle sensible. Puisque, comme nous l'avons vu, penser c'est s'exprimer avec les mots, énoncés oralement ou par écrit, le silence aère nécessairement la pensée. Il est un interstice dans l'extériorité expressive de la pensée et permet de porter l'attention sur le corps qui, lui, est épais de l'historicité de l'être. Dans l'épaisseur historique

²⁷ Entendons-nous que le recours au passé n'est pas que raisonnement puisque la représentation émane également de lui.

²⁸ « Est ontique ce qui relève de l'étant, est ontologique ce qui se rapporte à l'être de l'étant. » (Huneman et Kulich, 1997, p. 48).

²⁹ Il est important de mentionner que la réflexion au cœur de ce mémoire ne s'inscrit pas dans le débat qui polarise artificiellement la raison et la sensation, pour vanter les mérites d'une expérience au détriment de l'autre. Afin de faire sens du monde et de l'expérience holistique de l'être humain, la considération de leurs apports respectifs est (croyons-nous) nécessaire pour en rendre compte.

³⁰ Cette idée est constamment mise de l'avant dans *La force du silence : Nouvelles leçons de Don Juan* (Castaneda, 1988, p. 324) qui décrit l'éducation d'un apprenti sorcier yaqui : « La sorcellerie est l'acte qui consiste à atteindre l'endroit de la connaissance silencieuse, et on ne peut expliquer la connaissance silencieuse par le raisonnement. On ne peut qu'en faire l'expérience. ».

³¹ « *There is nothing beyond these two, for the five sense direct perceivers – eye, ear, nose, tongue, and body ones – are included within sense direct perceivers, and mental, self-knowing, and yogic direct perceivers are all included within mental direct perceivers.* » (Rinbochay, 1986, p. 71).

de son rapport au monde, le corps³² "connaît" davantage l'individu et son conditionnement, que le "moi". Le corps phénoménal est la disposition concrète de l'être humain qui donne accès au flux de la vie. La possibilité d'être participant actif au monde de la vie passe par lui : il nous y lie intrinsèquement. Le corps n'est pas que biologique, mais il est également un « [...] corps phénoménal comme véhicule de l'être au monde. » (Merleau-Ponty, 1945, p. 275). Ainsi, le silence de la tête pensante³³ dirige l'attention au corps phénoménal qui autorise l'individu à prendre conscience de soi et des phénomènes qu'il vit en tant qu'« être du monde ». Le silence, puisqu'il est propice au sentir du corps, permet de faire l'expérience de son historicité et de relativiser ses propres construits.

Bien sûr, le corps de l'être humain n'est pas détaché du monde, il participe plutôt à une réalité interrelationnelle avec ce dernier : la chair³⁴. Cette dernière est « [...] le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent. » (Merleau-Ponty, 1964, p. 313). La chair est le lien de l'être humain aux phénomènes du monde, l'ouverture de l'Être, avant même que l'être humain les thématise. La chair est ce qui ouvre à l'« être du monde », au monde dans l'être et par-delà lui. Paroi de l'intersubjectivité de l'Être, la chair est la possibilité pour l'être humain de vibrer de l'Être du monde. Non pas restrictive, elle permet leur "communication", définie ici comme la synchronisation, l'ouverture du sentant au sensible. Comme pour le silence

³² Dans son contact au monde, le corps a un double rôle, qui, dans son unité, constitue le champ phénoménal : passivement en tant que masse jetée au monde et activement en tant que geste de l'inscription de l'être humain au monde (Merleau-Ponty, 1964, p. 324).

³³ Entendu ici comme une logique de pensée, par exemple la rationalité instrumentale, et non pas un dynamisme de réflexion, Krishnamurti (2000, p. 66) mentionne que « [m]an is functioning within the field of thought. Thought is essentially never free, thought is always old, because thought is the response of memory as knowledge and experience. ».

³⁴ Ce lien, que Merleau-Ponty définit en tant que chair et qui « [...] nomme donc proprement et fondamentalement l'unité de l'être comme « voyant-visible ». » (Dupond, 2001, p. 5), se tonifie fort probablement lors du développement ontogénétique de l'être humain, c'est-à-dire en contact avec le monde. Merleau-Ponty élabore le concept de chair qui est « [...] l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible, pensés comme inséparables, naissant l'un à l'autre, l'un pour l'autre, d'une « déhiscence » qui est l'ouverture du monde. » (*Ibid.*).

qui n'est jamais total, l'être humain n'est jamais dans un vide communicationnel avec le monde : par la chair le magnétisme entretient la relation. Le silence permet de mieux ressentir cette tension au monde.

La sensation, quant à elle, fait vibrer l'être humain du mouvement du monde puisque toute sensation est spatiale, un espace de coexistence³⁵ : elle est « [...] une de nos surfaces de contact avec l'être » (Merleau-Ponty, 1945, p. 267). C'est une façon d'être au monde et non seulement un état intérieur créé par un fait extérieur. La sensation place l'être humain en silence face à ce qui est vécu. La disponibilité de faire l'expérience des sensations en se laissant vibrer conduit l'individu hors son "moi", défini ici comme la projection qu'un individu se fait de lui-même (sa représentation sociale). Lorsque la personne coïncide avec la sensation, une "dépersonnalisation" (au sens de dé-centration de soi) survient³⁶, tout en renforçant la conscience de cette expérience si le silence se maintient. En marge de la biographie que l'individu se forge, sa personne réagit à une vibration en dehors de sa propre dictée (*Ibid.*, p. 260-261). Ainsi, puisque le silence du sentant permet de se synchroniser au sensible, il épaisse et assouplit à la fois la "membrane" qui joint l'être humain aux phénomènes du monde. En outre, en se disposant au sentir du monde, l'individu se dispose à soi par le silence de la conscience que cette disposition provoque en retour, si l'individu demeure avec la sensation. La disponibilité mentale qu'implique le silence et

³⁵ La sensation est une communion (Merleau-Ponty, 1945, p. 253-260).

³⁶ Cette dépersonnalisation ne s'inscrit pas dans la logique de désubjection du paradigme cybernétique, dont les parallèles aux concepts bouddhistes sont trompeurs (Lafontaine, 2004, p. 183-192). Le bouddhisme ne promeut pas l'abstraction du moi qui le détacherait de son rapport de sujet au monde, plutôt son enseignement favorise l'expérience du monde par-delà l'illusion du "moi" : « Lorsque l'illusion d'ego due à l'ignorance Avidyā et ce qui en découle – kleshas et karma – violent la connaissance de l'esprit, ceci donne la multitude d'esprits apparemment individuels qui ne reconnaissent pas leur véritable nature transcendant toute dualité : l'Esprit Illuminé, l'État-de-Bouddha. » (Blofeld, 1976, p. 58). John Blofeld (*Ibid.*, p. 137) explique que « [...] le désir, la colère et l'ignorance sont les trois feux du mal qui rendent les êtres victimes d'Avidyā, l'illusion principale. ».

l'attention qu'elle permet eu égard à la sensation et la perception³⁷ font vibrer l'individu aux phénomènes du monde.

Comme nous le constatons, la réflexion phénoménologique sert bien le silence puisqu'il semble être l'accès à la conscience de l'expérience vécue. Se maintenir en silence provoque l'*épokhè*, c'est-à-dire la suspension de la croyance que le monde est déployé devant soi comme une réalité exclusivement indépendante (Huneman et Kulich, 1997, p. 20). Le silence nous projette sous, ou au-delà, de cette dichotomie qui pose le monde d'une part et le sujet de l'autre. L'*épokhè* est donc non seulement nécessaire pour réfléchir sur l'expérience du silence, mais également pour s'en approcher concrètement. En retour, lorsque le silence est vécu, il amplifie l'*épokhè*.

L'expérience du silence désarticule la vision réaliste, ou encore, idéaliste, qui considère que le monde existe en soi objectivement, à l'extérieur de l'humain, ou à l'intérieur. Le monde du silence apparaît justement être celui dans lequel les horizons du sujet et de l'objet se recouvrent, du moins en partie, où il y a une interpénétration. Le silence tient donc lieu de porte à la réduction phénoménologique. À travers lui, l'être humain met en suspens les catégories du monde pour en faire l'expérience tel quel. Ainsi, non seulement le silence permet de se représenter, il rend propice la réduction eidétique³⁸. Le silence permet alors de s'ouvrir et d'accéder à la connaissance de l'expérience vécue. Vivre éveillé, nous dit Edmund Husserl (1976, p. 162), « [...] c'est être éveillé pour le monde, être constamment et actuellement "conscient" du monde et de soi-même en tant que vivant *dans* le monde, c'est vivre effectivement la certitude d'être du monde, l'accomplir réellement. ». En somme, le silence semble disposer à cet éveil, ou bien il survient durant cette expérience.

³⁷ Celui qui ouvre les portes de la perception est transformé : il sera « [...] *humbler in acknowledging his ignorance yet better equipped to understand the relationship of words to things, of systematic reasoning to the unfathomable Mystery which it tries, forever vainly, to comprehend.* » (Huxley, 1994, p. 56). Aldous Huxley (*Ibid.*) mentionne également que l'Être du monde de la vie, qui se meut à travers la perception, est à jamais insaisissable par le seul principe du raisonnement et l'approche par les "mots".

³⁸ Merleau-Ponty (1945, p. 16) la décrit comme étant « [...] la résolution de faire apparaître le monde tel qu'il est avant tout retour sur nous-mêmes, c'est l'ambition d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience. ».

Cet aspect de l'expérience du silence qui la pose comme un horizon du monde est donc intrinsèquement relationnel. Davantage, puisque « [ê]tre au monde c'est être disponible pour toute forme de rencontre. C'est pouvoir utiliser ses sens pour communiquer avec l'univers qui nous entoure autrement que de manière convenue et stéréotypée » (Zarifian, 1993, p. 150), c'est dire que l'expérience du silence, sous cet angle, favorise la disposition à la rencontre d'un point de vue général, voire le silence phénoménal est rencontre. L'expérience du silence impute indubitablement une relation avec soi, l'autre ou le monde, plus intime que celle que l'expérience superficielle du moi permet. Plaçant le "soi" en avant-scène, le dynamisme du silence se situe par-delà le système de référence du "moi". En fait, il le suspendrait : le silence du sentant, dans un retour à l'anonymat, se joint ainsi au sensible.

2.1.4 La rencontre des temps

En somme, en sus du conditionnement, le filtre de l'observateur, lorsqu'il est opacifié du compactage de la sédimentation comme mode d'interprétation exclusif du présent, nuit à l'individu dans la potentialité de rencontre en tant qu'expérience du monde, et donc de l'autre lors de l'échange. Le silence dispose à la conscience de l'expérience d'être dans le monde, expérience qui n'est pas alors interprétée de façon prédéterminée, insérée dans un système formel.

Avant d'être actualisé par un observateur, un phénomène vibre et avant d'être thématiqué, il y a des significations qui ne sont pas encore nommées, mais qui existent tout de même. L'individu, pour s'approcher de ce silence, doit désamorcer le plus possible ses attentes car elles le plongent constamment dans une pré-interprétation³⁹, et souvent, le jugement d'attribution, qui l'aveugle au mouvement du monde de la vie. L'équilibre entre les différents types de jugements (existence et attribution), ce que Julia Kristeva (2000) associe à

³⁹ Les créations artistiques, qui respirent elles-mêmes du silence, sont parfois des catalyseurs vers cette déstabilisation. Par exemple, les créations surréalistes semblent désaxer le système de référence habituel des lieux communs d'interprétation et de catégorisation du monde que non seulement elles laissent respirer le silence dans l'oeuvre, gratuité de la création de signification, mais le provoquent dans la réception. Par exemple, les peintres surréalistes, tels que René Magritte et Joan Miró, remettent en jeu les symboles du monde, en laissant émerger de nouveaux contextes.

l'intelligence, est toujours à refaire : le présent – ouvert – et le passé s'y balancent. Dans le domaine du senti, l'individu qui désire s'adjoindre le silence doit assouplir le passé, via la pensée de la sensation vécue du passé qui aide à sentir au présent.

Puisque le silence aide à distendre l'influence de la conceptualisation du langage, qui met en forme le monde, il projette dans l'ambigu du règne du sensible. La vibration du silence est un attribut du sensible, tout en étant une disposition du sentant. Le mouvement du monde du silence vibre de cette double portée réunie : l'union du sentant au sensible (la tension de la chair). Le silence est une ouverture d'une part à la synchronisation de l'être humain à la sensation, surface de contact à l'Être qui place en silence, et d'autre part, à la perception, création de l'ordre primaire du monde de l'individu. Lorsqu'il est vécu sur le moment, et sans interposer un décalage par un filtrage quelconque, l'être humain accède au muable du monde. De plus, le silence de la conscience influence la perception, stabilité primaire du monde, d'inférée à directe.

Pour l'individu, cette disposition à se mettre au diapason de son environnement à l'aide du silence se répercute également sur son entourage. Si l'individu n'a pas son silence, la perception de l'autre peut exprimer une projection de ce que l'on croit qu'il est et non pas de ce qu'il "est". En catégorisant les autres de cette façon, les individus interagissent avec leurs masques sociaux et leurs impositions imagières inconscientes jamais remises en question, et ainsi, ne se rencontrent pas. Au contraire, l'individu qui perçoit directement le visible tout en admettant l'existence de l'invisible n'est pas dans l'étiquetage de l'autre comme l'un parmi les autres : il le regarde comme être humain et s'adresse à lui pour ce qu'il représente et non seulement ce qu'il présente. De la sorte, le silence de la perception directe permet d'outrepasser la classification, prédéterminée par la réalité sociale et son théâtre, par exemple qui pose la marginalité d'un tel par rapport à un autre. Il en va de même lors de l'échange, quand ce dernier est d'abord mu par les dites conventions de l'espace-temps de la représentation.

2.2 La disponibilité à l'autre qu'engendre le silence

2.2.1 La potentialité de la rencontre : le silence comme écart polysémique

En introduction à ce chapitre, nous avons défini que le lieu de la rencontre ne serait pas étudié en tant que "lieu" physique, la coïncidence du rapprochement des individus dans l'espace, tel que l'aborde Zarifian (1993), mais le lieu de rencontre métaphysique que la communication rend possible : l'espace de la rencontre au-delà d'une limitation spatiale et de l'écart indubitable entre les corps individués de tout et chacun. Posons le « voir ensemble » de Jean-Toussaint Desanti (2003) comme une occasion de rencontre assujettie de comportements communicationnels conséquents. « Et le voir commun n'est pas simplement la convergence du regard de chacun. Il est la production de cet espace commun. » (*Ibid.*, p. 32). Ceci est un espace symbolique partagé, qui n'est pas le recouvrement d'intérêts réciproques : c'est la possibilité de laisser émerger une représentation conjointe au sein même de l'échange.

Pour voir ensemble, nécessaire au vivre ensemble selon Desanti (2003), les êtres humains doivent se rencontrer dans un espace invisible et chercher à se joindre dans l'écart irrémédiable entre leurs corps. La polysémie du silence, tout comme sa teneur d'invisible, est l'espace "idéal" pour créer le site du voir commun qui n'est pas « [...] le rassemblement du site de l'autre et du site de l'un, qui est un autre site, un site qui contient plus de symbolique que de réel. Par conséquent, *un site invisible*. » (*Ibid.*, p. 24). En contraste avec l'injonction à énoncer comme communication créatrice d'ordre – dit-on – et la distance entre les corps individués qui se creusent dans l'immédiateté du vu, le silence est tout désigné comme le site commun potentiel du voir ensemble, qui est « [...] une cassure de l'espace ambiant. » (*Ibid.*, p. 34). En contraste du rythme de l'échange exigé par l'exigence sociale de performance efficiente, on constate que le silence est favorable à la possibilité même de participer au voir ensemble.

Afin de bien nuancer la production du site commun du voir ensemble, hors la convergence des regards individuels, considérons le dialogue sous la perspective du type de rencontre produit à cet effet. Le dialogue, nous dit Finkielkraut (1993, p. 168), est « [...] une sorte de

mise en commun du monde par le langage. ». Ce type de dynamique communicationnelle ne pose pas la rencontre de l'autre comme un but en soi, mais comme le résultat toujours inattendu de cette action de penser le monde.

Ce qui constitue l'expérience politique c'est faire du monde un objet de dialogue; on ne peut pas dire qu'il s'agisse vraiment d'une rencontre de l'autre. Il s'agit, avec l'autre, de s'appropriier en quelque sorte le monde, de mieux le comprendre, de créer ou de penser un monde commun. (Finkielkraut, 1993, p. 171).

En somme, lorsque le dialogue s'inscrit dans l'expérience politique, les individus qui y participent se rencontrent par rétroaction : cette rencontre est intégrée dans l'actualisation du dialogue.

Dans cette foulée, prenons comme modèle l'éthique procédurale que Jürgen Habermas (1976) applique à la discussion des normes sociales⁴⁰. Du moment qu'une personne désire participer à la discussion au sujet des normes sociales, elle doit assumer des prétentions universelles à la validité qui sont : « [...] *s'exprimer de façon intelligible, donner quelque chose à entendre, se faire comprendre, et s'entendre l'un l'autre.* » (*Ibid.*, p. 331). Si les besoins des interlocuteurs divergent et qu'ils parviennent à une entente sur les normes, c'est qu'il y a bien eu une rencontre au sens qu'ils s'entendent, et se reconnaissent, comme êtres subjectifs (sujets)⁴¹. Ainsi, la rencontre se produit par la suite de la convergence des regards individuels améliorés et elle est présumée dans le présupposé de la reconnaissance

⁴⁰ Habermas avance que « [...] *the validity of all norms is tied to discursive willformation.* » (cité dans Outhwaite, 1998, p. 798) puisque chacun pourra mettre en jeu ses intérêts et besoins. Danilo Martucelli (1999b, p. 348-349) spécifie qu'Habermas, concerné par la coopération sociale, « [...] est contraint de formuler une conception universaliste non transcendante de la morale. [...] L'éthique de la discussion de Habermas sera ainsi, de part en part, laïque et séculière, puisqu'elle résulte, encore une fois, d'une réflexion sur les compétences communicationnelles des hommes. ». L'"universalité" n'est pas tant un idéal qu'une contingence pour l'être humain qui désire s'inscrire dans les paramètres de l'éthique procédurale.

⁴¹ On peut avancer que cette reconnaissance intersubjective doit également être présente si un marginal et un "commun" veulent se rencontrer dans une discussion sur les normes, leurs besoins n'étant pas pris en compte de la même manière par la société et leurs mondes étant bien souvent différents.

intersubjective⁴² de l'éthique procédurale. De plus, le contenu à débattre – les normes –, qui s'élabore dans l'éthique de la discussion, est prédéterminé. Toutefois, la production du site commun du voir ensemble, elle, n'est pas intéressée et requiert que la provenance de l'acte de communication, tout comme la destination, soit flottante.

2.2.1.1 Le silence à titre de geste dans la parole parlante

Le lieu du voir ensemble, plutôt symbolique que réel, implique une certaine mise en forme du partage "communicationnel" qui permet à l'individu de s'y inscrire. En outre, ce n'est pas parce qu'un individu accueille le monde symbolique, par le confort qu'il trouve dans le silence, polysémique, qu'il est nécessairement enclin à s'inscrire dans le site du voir ensemble.

Ainsi, la mise en forme communicationnelle de l'individu qui permet de s'inscrire dans un voir ensemble « [...] consiste à s'insérer, le plus souvent par la parole, parfois par le geste, parfois par le simple « regarder commun » (sans rien dire), dans un espace toujours en voie de constitution. » (Desanti, 2003, p. 31). Cet espace n'est donc jamais prédéterminé, à la différence, par exemple, de l'accord nécessaire sur les normes sociales par la discussion. Cette mise en branle du geste individuel est similaire au geste de l'œuvre qui respire entre la provenance et la destination : « [...] on entre dans l'indéterminé, on entre dans quelque chose qui se présente comme un infini⁴³. » (*Ibid.*, p. 33). Le cadre de l'échange ne doit pas être circonscrit, ou restreint. En fait, cette mise en forme est une sorte de tension entre la provenance et la destination (*Ibid.*, p. 26-34). Pour les individus voulant se rapprocher dans le « voir ensemble », la difficulté « [...] est de créer le geste qui met en mouvement. Et ce n'est

⁴² Outre le fait qu'un individu doit assumer les prétentions à la validité s'il désire participer à l'éthique de la discussion, ces prétentions sont celles « [...] par lesquelles les locuteurs exigent la reconnaissance intersubjective » (Habermas, 1976, p. 333). L'autre est reconnu comme co-sujet dans la discussion.

⁴³ La manifestation de l'Infini, nous dit Emmanuel Lévinas (1982, p. 102), est « [...] une ouverture au-delà de ce qui se délimite. [...] Ce n'est pas une « manifestation » au sens de « dévoilement », qui serait une adéquation à une donnée. Le propre, au contraire, de la relation à l'Infini, c'est qu'elle n'est pas dévoilement. ».

jamais le même. » (Desanti, 2003, p. 28)⁴⁴. Pablo Picasso ne disait pas autre chose à propos de son processus créateur. Jouer sur l'inscription au monde, faire de l'existence individuelle une œuvre d'art⁴⁵, vivre sa vie entre provenance et destination, c'est s'inscrire activement dans l'échange avec les autres. Le "rôle" de l'individu se définira au fur et à mesure du rapport à l'autre en tant qu'"inconnu".

On constate que le geste, en quelque sorte, émane d'une disposition "au désordre momentané", au sens que l'individu se met de l'avant, sans savoir exactement où il finira. « Chaque geste qui désigne la destination et qui s'en approche est chaque fois nouveau, autre, et dès lors la provenance elle-même en est modifiée. » (*Ibid.*, p. 32-33). Ce type de geste qui engage l'individu dans son expression implique que non seulement il doit vivre ce geste à l'état naissant, mais que cette mise en marche vise une destination "inconnue" et doit donc provenir d'une mise en forme spontanée. C'est bien dans l'optique d'une rencontre que l'individu s'efforce de s'impliquer de cette façon dans le partage avec l'autre, la visée d'une rencontre qui le modifiera à coup sûr (Zarifian, 1993). Puisque le geste n'est jamais le même, il doit tirer son origine d'un espace de disponibilité. Comme on le sait, le seul fait qu'une habitude s'installe dans la mise en scène des interactions quotidiennes engendre donc un éloignement au silence dans l'empressement gestuel : une affirmation est effectuée de façon plus ou moins automatique, d'une provenance encadrée de conventions vers une destination bien précise, en fait ce à quoi l'individu s'attend de l'autre.

À l'opposé de l'idéologie de la société de l'immédiateté, où il s'agit d'énoncer sans intervenir dans l'énoncé, ce qui fait du silence l'envers de la communication et non pas son acolyte, la parole, qui se veut une inscription dans le voir ensemble, requiert un engagement envers ce

⁴⁴ Ce parallèle tient pour la parole : « Personnellement, je ne crée pas d'œuvres d'aucune sorte – sauf dans le discours, et dans l'analyse des formes de constitution des objets d'expérience. » (Desanti, 2003, p. 31).

⁴⁵ La dimension esthétique de l'existence humaine, élaborée notamment par Foucault (2004, p. 15), se rapporte à une manière d'être au monde.

qui est dit⁴⁶. À ce niveau, le silence ne se limite pas à la pause de l'élocution, il insuffle le souffle du geste dans la parole. D'ailleurs, Merleau-Ponty insiste sur la différence entre la parole parlante, qui « [...] croît dans la proximité du silence et reconduit la parole au silence » (Dupond, 2001, p. 48), et la parole parlée (Merleau-Ponty, 1945, p. 213-241), qui se limite à tracer des équivalences, et qui serait propre au bruit, à la sédimentation du langage. Cette particularité du langage lui donne l'apparence d'être transparent⁴⁷. Or, le fait même d'énoncer est une tentative d'attribuer un sens, et actualise le sens préalablement émis. Par exemple, lors de l'échange verbal, les propos – avec leurs silences – rendent compte d'une amorce de représentation de l'interaction en cours et donc d'organisation et de questionnement. Le silence de la parole parlante s'assure de cet engagement dans l'expression pour le voir ensemble. À l'extrême opposé, la volubilité du bavardage obstrue le silence et il n'y a alors pas d'engagement dans ce qui est dit : un bavard rapporte. Le bavardage plonge non seulement le langage dans les lieux communs, mais il l'enferme dans sa propre sédimentation conceptuelle.

Enfin, au sujet de l'expression, le chiasme, nous dit Merleau-Ponty (1964), est comme un écho venant de soi qui revient vers soi et donne forme et substance (idem pour l'écriture) : le chiasme dans le langage désigne « [...] le dedans et le dehors articulés l'un sur l'autre » (*Ibid.*, p. 316), au sens où « [...] le passage dans l'extériorité de l'expression est le seul chemin vers l'intériorité de la pensée. » (Dupont, 2001, p. 7). Étant donné le chiasme, la forme que prend la parole dans l'arc du bavardage à la parole silencieuse est gage d'une intégration différente du langage et donc, d'ouverture à soi. Dans ses nuances, la parole indique l'engagement d'une personne envers ce qu'elle énonce. Et le principe n'est pas simplement de se retenir de parler pour, par la suite, user de la parole parlante et faire acte d'engagement dans l'échange : « Ce n'est pas en tirant sur les freins, c'est par habitude qu'on dompte le bavardage. » (Plutarque, 2001, p. 30). Il faut laisser venir les mots, ce qui demande

⁴⁶ En français, l'expression « je te donne ma parole » est bien ancrée dans l'inconscient collectif comme une preuve d'engagement, bien que sa charge se soit modifiée avec l'arrivée des contrats signés à la main.

⁴⁷ Merleau-Ponty (1945, p. 219) l'explique comme suit : « S'il nous semble toujours que le langage est plus transparent que la musique, c'est que la plupart du temps nous demeurons dans le langage constitué, nous nous donnons des significations disponibles, et, dans nos définitions, nous nous bornons, comme le dictionnaire, à indiquer des équivalences entre elles. ».

une ascèse personnelle. En somme, le même vocabulaire, à travers le dynamisme de la mise en mots de la parole à partir du silence, rayonne d'un sens investi dans l'expressivité.

2.2.1.2 Jauger l'épaisseur des mots dans le silence pour entendre l'autre

Au contraire d'une interprétation qui s'approprie les dires de l'autre en se rapportant aux significations personnelles du langage sédimenté, et détachée de l'expérience en cours et donc des significations émergentes, le silence lors de l'écoute de l'autre réinsère la considération de l'épaisseur des mots, leur polysémie, et ce qu'ils signifient pour l'autre. D'ailleurs, on peut penser et interroger la possibilité même qu'il y ait plusieurs sens, en faisant silence, en écoutant. On "entend". L'épaisseur est ce qui est latent comme matériau là déposé par les mots : « [...] *in communication, we must find out not only the meaning of the words, but also the meaning that lies behind them.* » (Krishnamurti, 2000, p. 58). Cette épaisseur est aussi ce qui se forme au fur et à mesure de l'expérience et elle se perçoit à travers l'énonciation de la personne qui habite ses paroles et le geste que la parole habite dans le monde. Puisque le langage court le risque de se sédimenter et d'entraîner des automatismes interprétatifs, « *[t]o communicate requires a great deal of concern on both sides, a great deal of serious attention.* » (*Ibid.*, p. 58). Le silence de l'individu qui écoute son interlocuteur s'ouvre à percevoir le geste qui accompagne le mot à l'énonciation sans se l'approprier automatiquement par rapport à son cadre de référence personnel. Il "entend" l'autre.

Cette attention nécessaire, pour l'écoute de l'autre dans les mots qu'il choisit et ce qu'ils signifient pour lui, est également une responsabilité qui revient à celui qui énonce. En outre, dans une discussion, un individu ne doit pas supposer que tout est compris tel qu'énoncé : « [...] *linguistic self-transparency is incoherent at a human level* » (Rehg, 1997, p. 44). L'individu qui désire discuter et rencontrer ainsi un autre individu, doit demeurer à l'affût, lors de son partage communicationnel par la parole, afin que « l'épaisseur des mots » et leurs implications personnelles soient assimilables pour les autres interlocuteurs. Il en va, entre autres, de l'éthique de la discussion.

2.2.2 Le silence pour voir le visage de l'autre

Le regard posé sur l'autre est également important lorsqu'il s'agit de la rencontre, comme nous l'avons vu au sujet de la représentation de l'autre. Cette perception devrait être flottante, ce qui permettrait de "voir" l'autre au-delà de sa physionomie. C'est dire que ce "regard" ne doit pas seulement être campé dans la vision empirique. C'est qu'à ce niveau, « [...] la vision est recherche d'une adéquation; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. » (Lévinas, 1982, p. 81). Lévinas (*Ibid.*, p. 79) indique que pour voir l'autre, il est préférable de ne pas remarquer la couleur de ses yeux, mais de porter attention à ce qu'il est et ce qu'il demande. Il spécifie que « [...] l'abord du visage n'est pas de l'ordre de la perception pure et simple, de l'intentionnalité qui va vers l'adéquation » (*Ibid.*, p. 92), non plus qu'il est l'étiquetage de l'autre à titre de personnage dans un contexte : « [...] dans la proximité avec autrui – par-delà l'image que je me fais de l'autre homme – son visage, l'expressif en autrui (et tout le corps humain est, en ce sens, plus ou moins visage⁴⁸), [est] ce qui m'ordonne de le servir. » (*Ibid.*, p. 94). À cet effet, Lévinas précise : « J'ai toujours distingué, en effet, dans le discours, le *dire* et le *dit*. Que le *dire* doit comporter un *dit* est une nécessité du même ordre que celle qui impose une société, avec des lois, des institutions et des relations sociales. [...] Le dire est une manière de saluer autrui » (*Ibid.*, p. 82). Le "dire" peut intégrer de ce fait le regard et le silence, et il met l'emphasis sur l'intentionnalité de la mise en forme du "contenu". Le dire concerne une manière de répondre de l'autre. L'important n'est pas tant ce que l'on dit, sa nature linguistique, mais plutôt comment un individu répond à la présence d'un autre. Pour Lévinas (*Ibid.*, p. 82), « [...] c'est le discours et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique », la relation intersubjective actualisée. Cette demande de responsabilité, au senti du visage, est le nœud de la subjectivité individuelle : « C'est moi qui supporte autrui, qui en suis responsable. [...] La responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe et que *humainement*, je ne peux refuser. [...] Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. » (*Ibid.*, p. 97).

Pour Lévinas (1982, p. 81), la perception de l'expressivité de l'autre, « [...] le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi », et non sa "figure", provoque un sentiment éthique. "Voir" recouvre

⁴⁸ Paul Éluard (1966, p. 176), dans sa simplicité poétique, semble évoquer cette "universalité" de l'être humain : « Il fallait bien qu'un visage / Réponde à tous les noms du monde. ».

le sentir et il est alors davantage qu'une fonction visuelle lorsqu'il s'agit de percevoir le visage de l'autre. "Entendre" l'autre (le voir) s'ancre dans la perception que l'autre est un être humain avant le rôle qu'il incarne par rapport à soi dans la catégorisation de l'ordre social, son étiquetage pourrait-on dire. Cette perception permet justement de "symboliser", c'est-à-dire de lier, au plus près de la "nature" de cet être. En fait, il s'agit de considérer l'apport d'invisible qui accompagne le "vu" qui s'impose rapidement. À cet effet, considérer que l'invisible est un visible caché, percevable par un autre, est trompeur : « L'invisible est là sans être *objet*, c'est la transcendance pure, sans masque ontique. » (Merleau-Ponty, 1964, p. 282-283). Merleau-Ponty (*Ibid.*, p. 300) spécifie qu'il « [...] faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité. ». Le visible et l'invisible ne sont pas mutuellement exclusifs, il n'y a pas une positivité qui les différencierait et les opposerait, et l'invisible ne peut s'avérer être le visible pour un autre : il a son propre espace qui interpénètre le visible. C'est donc dire que ce qu'un individu voit d'un autre est grandement influencé par l'intentionnalité de ce regard : s'agit-il de l'insérer dans le "rôle" qu'il devrait avoir à ses dépens, dont l'apparence et la physionomie permettent de le ranger rapidement dans une catégorie, ou veux-je le rencontrer, et donc répondre, ayant recours à l'invisible, de la présence de l'autre, ce qu'il dit, et surtout, ce qu'il exprime ?

Il y a clairement une distorsion de la perception de son prochain dans un tel recours à l'étiquette selon l'apparence, désirable ou non, comparativement à se laisser toucher par son expressivité. En face de ce qu'il devrait appréhender comme une personne, un individu a recours à la pensée, l'interprétation, de ce que doit être tel individu, l'étiquetage, au lieu de percevoir chez l'autre l'actualisation de son inscription au monde. Que cet individu soi lui-même épris de ses propres habitudes qui le placent en biais par rapport à la personne à ses côtés, ce "conditionnement" n'en demeure pas moins une demande de réponse pour celui qui l'entend. Bref, pour Lévinas (1982), le nœud de la subjectivité individuelle réside dans cette responsabilité envers l'autre.

2.2.3 Résumé : le silence initiateur de proximité "symbolique"

Dans la perspective du silence phénoménal et de son implication pour l'individu qui désire se disposer au "voir ensemble", considéré comme une inscription active dans la rencontre, l'usage du silence est primordial au point de vu individuel, premièrement, car il permet de s'investir dans l'expression de son partage à l'autre, et deuxièmement, puisqu'il favorise le sentiment de responsabilité de bien répondre de l'autre. Ainsi, le silence n'est pas perçu comme étant hors la communication, mais il en est plutôt une condition pour construire une relation respectueuse avec l'autre. Le silence est initiateur de proximité, qu'elle soit visée dans la communication ou sentie dans la perception.

2.3 Le silence comme matrice de l'inscription au monde

On l'a mentionné, en contraste de la rigidité des conventions du théâtre social et le silence contenu en son sein, qui renforce le statu quo, notre structuration conceptuelle indique que l'expérience phénoménale du silence, elle, dispose à la rencontre. La disposition mentale qu'est le silence, et la concentration que celle-ci requiert, rendent l'individu disponible à se laisser surprendre par une rencontre, et peut-être enclin à changer.

Plusieurs facteurs influencent cette possibilité de se laisser affecter (et ne pas tenter de catégoriser l'expérience) : « *Man is subject to many influences, which result from chemical and physical causes, and second, those which are associative in origin and are a result of our conditioning.* » (Gurdjieff, 1973, p. 254). L'être humain est un animal social au monde, dont le conditionnement peut être distendu dans une inscription indéterminée. Et c'est la possibilité d'influer sur ces influences qui détermine la liberté individuelle et le type de personne que l'on sera. Au-delà des différences linguistiques, les êtres humains ont tous une ressemblance : ils s'inscrivent au monde d'une certaine façon. Gurdjieff (*Ibid.*) insiste en spécifiant que la seule différence marquante entre les êtres humains est celle-ci :

Man is the being who can "do" says the teaching. To do means to act consciously and according to one's will. And we must recognize that we cannot find any more complete

definition of man. [...] Without any exaggeration we can say that all the differences which strike us among men can be reduced to the differences in the consciousness in his actions. (Gurdjieff, 1973, p.69).

Nous avons mis en relief comment le silence apparaît être la matrice de l'expérience humaine, non seulement en tant que constructeur du "rôle" (la position) qu'un individu tiendra pour le théâtre social, mais aussi en tant qu'agent libérateur, puisque justement il favorise pour l'individu la prise de conscience de son expérience. Merleau-Ponty (1945, p. 520) insiste sur cette idée qu'un individu ne peut « [...] manquer la liberté que [s'il] cherche à dépasser [s]a situation naturelle et sociale en refusant de l'assumer d'abord, au lieu de rejoindre à travers elle le monde naturel et humain. ». L'individu doit d'abord s'assumer, vivre son historicité et son lien dynamique aux phénomènes du monde, ce à quoi l'expérience du silence amène. Cette expérience permet de poser des repères, tout en décelant des "schèmes" involontaires.

En ce sens, la liberté n'est pas tant la possession d'un outil de contrôle de la réalité et des influences du monde par l'individu, que la souplesse de l'être humain envers son exercice. Ce qui se dégage de notre structuration conceptuelle jusqu'ici est que le silence est l'espace malléable, la matrice de l'inscription au monde d'un individu. Le silence est donc au cœur de la liberté d'être humain, catalyseur de la créativité⁴⁹, que ce soit artistique ou au cœur des interactions de la vie quotidienne. Ce silence, bien qu'il soit la plupart du temps associé à une disposition spirituelle, n'en détient pas l'exclusivité. Soit l'individu accepte cette ouverture au monde, soit il tente de la bloquer, par quelque bruit que ce soit, par exemple une rationalité instrumentale, comme agent de contrôle sur les impondérables de la vie quotidienne, qui bloque ainsi à l'expérience désordonnée d'« être du monde ». C'est là l'existence. Lorsqu'il marche en silence, l'être humain socialisé laisse son représentant à la maison.

Cette disponibilité au changement semble inhérente à l'expérience du silence qui est l'écart dans l'inscription au monde entre les influences de l'animal et celles du cadre institutionnel.

⁴⁹ Si, comme Zarifian (1993, p. 149-150), on convient que la créativité est une rencontre : « [...] une capacité narcissique à la remise en cause de ce qui est précédemment établi. ».

Se laisser imprégner du silence déstabilise effectivement l'ordre personnel et invoque un désordre temporaire, également requis pour la rencontre. Le silence est la liberté, dans l'indéterminé, de faire le va-et-vient entre les influences déterminées, animales et institutionnelles. Puisque « [c]'est par sa conscience de la mort que l'espèce humaine se hisse au-delà de l'animalité. » (Des Aulniers, 2000, p. 198), est-ce dire que l'expérience phénoménale du silence la provoque ?

2.4 Conclusion du chapitre

Pour le fonctionnement de l'organisation sociale, la sédimentation institutionnelle est nécessaire. Par contre, comme nous l'avons vu, elle brouille l'accès à la conscience de l'expérience vécue, ce à quoi le silence donne lieu. Ainsi, notamment en fonction de son utilité dans la vie quotidienne et son importance pour le maintien de l'ordre social, mais aussi en raison de son entendement du lien interespèces, voire intermondes, le silence revêt différents visages pour différentes cultures. Il n'y a pas que des "fonctions" vérifiables du silence. Le silence est une modalité de l'inscription au monde de l'être humain qui ouvre à l'ordre existant avant sa thématization. Il est l'aération de l'espace de la conceptualisation et permet la perception fraîche du monde.

À travers la description de l'expérience phénoménale du silence, comparativement au phénomène social du silence (chap. I), l'expérience du silence, et les dispositions psychologiques et mentales conséquentes, semblent favoriser l'accueil du "désordre", qui est ultimement soi ou l'autre, au lieu de le catégoriser dans un rôle.

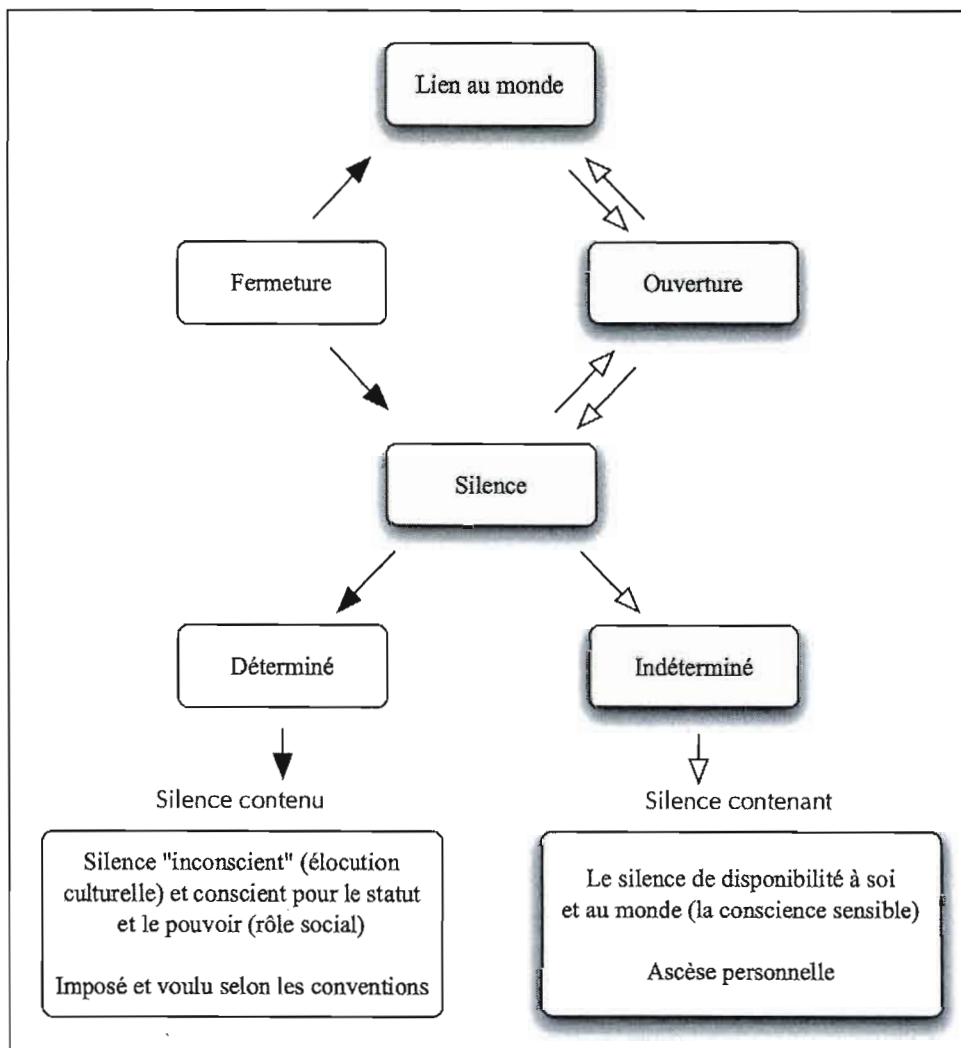


Figure 2.1 Le silence "contenu" versus le silence "contenant"

En comparaison, le silence "contenu", plus ou moins imposé, cadre de façon rigide l'échange entre les individus, et celui "contenant", le silence de disponibilité, permet de suspendre les masques pour favoriser la proximité des semblables. Au niveau de l'interaction, puisque le silence est une partie intrinsèque de la structure des interactions au sein de la réalité quotidienne et qu'il est une matrice relationnelle, une différence marquée pour la disposition à la rencontre de l'autre transparaît entre le silence "contenu" et le silence "contenant". D'un côté, l'expérience d'un individu est restreinte par le cadre en place et le silence est de circonstance (s'il doit se taire ou parler pour personnifier le masque qu'il présente pour

la hiérarchie sociale), de l'autre, l'individu entend l'"autre", soit l'étranger avec qui il échange, ou lui-même en revenant vers son anonymat.

Dans la perception d'un autre, le filtre de l'observateur plus ou moins opacifié de ses attentes campées de ce qu'il a assimilé du théâtre social et de ce à quoi doit ressembler un échange courtois, en fonction de l'importance du recours à l'étiquetage des autres et du type de "relation" normale, crée un bruit qui fixe, par exemple, le rôle à l'autre. Sans aucun doute, la sédimentation bénéficie à l'être humain sous différents aspects, tel celui de fabriquer des significations de l'expérience individuelle qu'un individu rassemble en biographie (Berger et Luckmann, 1986). Néanmoins, cette histoire de vie et l'image du moi qui souvent s'en trouve affirmée peut indisposer les individus dans la rencontre du prochain, se différenciant à la rigueur excessivement de lui par cette "biographie" qui le rend unique, le singularise.

En relativisant le cadre de l'expérience régit par le "moi socialisé", le silence permet à l'individu de retrouver ce sentir d'« être du monde », lien entre tous. L'ouverture du silence n'est pas celle de la totale lucidité transcendante ou de la pulsion spontanée purement nerveuse, mais le processus et le résultat d'une mise en disposition des possibilités personnelles à tous les niveaux d'être, pour se joindre au mouvement de ce qui est. Le silence n'est pas un état en dehors de soi que nous devons atteindre : nous sommes le silence et il est en nous. L'expérience du silence, transculturelle, fait partie de la nature humaine en tant que prise de conscience d'être dans le monde.

Tout comme l'esprit en silence n'impose pas de direction préalable à l'expérience du monde, les pistes vers le silence sont sombres⁵⁰. Le chemin vers le monde du silence n'est pas pavé d'indications : « *You can't go through any system, any method, any form of meditation to reach it. There is really not reaching it – it is.* » (Krishnamurti, 2000, p. 15). Car le silence survient suite à la relativisation du conditionnement personnel, l'accès au silence est

⁵⁰ Et puisque le raisonnement ne peut pas y mener, certains s'entraident par la transmission de connaissances abstraites. Par exemple, les récits des noyaux abstraits de la sorcellerie yaqui (Castaneda, 1988) ou les koan du bouddhisme zen (Watts, 1976, p. 63-71). Ceux-ci ne sont pas des chemins mais plutôt des bornes dans les plaines du silence. Tout comme la parole la plus chargée de philosophie, à la recherche de l'Être, est celle qui ne le pose pas, mais le laisse être (Merleau-Ponty, 1964, p. 139).

spécifique à l'individu. Dans la pratique, il apparaît néanmoins qu'il requiert une discipline, une implacabilité dans la quête, insisteraient les sorciers yaquis (Castaneda, 1988). Premièrement, parce que le rythme de la vie quotidienne, dans le but de maintenir la productivité, annihile le temps alloué pour vivre l'expérience du silence et, deuxièmement, parce que le conditionnement de l'être humain est d'en prendre contrôle, par exemple en rationalisant l'expérience "désordonnée", ce qui ultimement le détache de l'expérience même⁵¹. De plus, nous avons avancé que l'expérience du silence demande un rythme accordé à son exigence et qu'il est difficile de réfléchir le silence "contenant", ou disponible, dans la logique action-réaction prédominante.

Une telle expérience du silence ancre sa nécessité vitale par la suite, si bien que la forme de sédimentation singulière, le rapport au silence, s'historicise. C'est cette historicisation qui permet d'affiner la disponibilité même du silence et, ainsi, la mise en disposition à une rencontre potentielle⁵². Les efforts pour calmer l'esprit sont moindres : « [...] *one does not have to depend on renewed effort for those things to which the mind has become familiarized.* » (Rinbochay, 1986, p. 64). Une aisance dans l'indéterminé par son expérience répétée permet la sédimentation de bornes personnelles comme une direction pour maintenir le "désordre", voire ne pas trop s'en préoccuper. Le silence individuel est une disposition à la rencontre à titre d'espace pour sentir les influences extérieures du monde, et intérieures. Le silence apparaît non pas simplement réactif – car il peut aussi l'être – mais proactif : une mise en œuvre de la rencontre aérant son occurrence. Le silence à titre de disponibilité au monde est l'écart qui permet de jouer sur l'inscription (sect. 2.3) et, par son accoutumance, le silence permet d'être activement disposé pour une rencontre avec un autre individu. Finalement,

⁵¹ Krishnamurti (2000, p. 184) spécifie que le conditionnement pousse dans cette direction : « [...] *because we are so conditioned that the instinctive reaction is to get away from it* », dit-il au sujet de la tristesse. Cette réaction, selon lui, nous empêche de la surmonter.

⁵² Zarifian (1993, p. 146) met l'emphasis sur le travail psychologique : « Ce qui crée la disponibilité implique un travail intérieur, inconscient dans sa presque totalité, qui précède le moment de la rencontre. ». Nous croyons, à travers la loupe de l'expérience phénoménale du silence, que cette dernière favorise une mise en disposition non seulement psychologique, mais holistique, ce qui inclut la sensibilité.

le fait de se rendre apte au silence est un catalyseur pour l'individu qui désire répondre de son environnement. Toutefois, nous sommes rarement libres et bien souvent agis (Bergson, 1970).

La question de recherche précisée, au début de ce chapitre, demandait d'explorer les parallèles entre l'expérience du silence et la disponibilité à la rencontre. La première section décrit le silence comme agent disposant relationnel qui permet la "rencontre" du monde, avant même que l'individu le thématise. En bref, nous pouvons avancer que le silence a une double portée : dans l'imaginaire, il dynamise la représentation et dans le concret, il ouvre sur la conscience de l'expérience vécue. Il est, entre autres, le lien entre la sensibilité et l'entendement (sect. 2.1). Cette disposition à la mise en forme dynamique du monde s'applique également aux individus qui font partie d'un échange, vivant dans le monde. Le silence est l'ouverture à l'espace invisible, tout en étant, symboliquement, ce dernier. Pour l'individu, il est une cassure dans le rythme habituel qui permet de faire un va-et-vient entre le présent et le passé, et il permet d'interagir avec les autres de façon "indéterminée", tant du point de vue de l'échange communicationnel que ses comportements conséquents (sect. 2.2).

Les occurrences du silence sont multiples au cours de notre structuration conceptuelle et nous aimerions attirer l'attention sur deux types de silence. Tout d'abord, le silence dans la "nature" : le monde du perçu, la conscience de la sensation et la perception directe. Revenir à la nature, à ceux qui y vivent et l'écoutent, elle parle pour eux. Il est bien important de différencier celui-ci du silence en nature, tel qu'après une tempête de neige, bien que ce contexte porte aussi à l'expérience du silence sensible au plan individuel. Le deuxième type de silence est celui conversationnel : se représenter l'autre, l'entendre, c'est-à-dire à la fois sonder et se méfier de l'épaisseur des mots, le "dire" qui répond de l'autre, et s'engager dans le partage par le geste de la parole. Aussi, les dimensions qui seront questionnées auprès des collaborateurs s'ancrent-elles dans ces deux types de silence : premièrement, le lien de silence à action, et, deuxièmement, ce à quoi le silence (de la conscience) donne lieu, entre autres, dans l'échange avec l'autre.

Le phénomène social du silence et son expérience phénoménale diffèrent largement lorsqu'il est question de la contribution du silence à la rencontre. Il apparaît donc non seulement pertinent mais cohérent avec notre propos que nous allions à la rencontre des gens afin d'explorer la teneur de leur expérience du silence.

CHAPITRE III

DÉMARCHE DE RECHERCHE

L'objet de la recherche, l'expérience du silence, a non seulement guidé la recherche documentaire au travers la revue de la littérature (chap. I et II), mais elle oriente aussi l'approche méthodologique. La confiance dans l'émergence des significations est mise à l'avant-plan, en filiation avec la phénoménologie appliquée en méthode qualitative, plus précisément dans la théorie ancrée; l'approche biographique, elle, ancre la recherche dans le vécu singulier par ses techniques de recueil de données basées sur la description individuelle.

3.1 Perspective philosophique de la méthodologie appropriée à l'objet de recherche

Pour s'approcher du phénomène qu'est l'expérience du silence, ce qui implique l'appréhension de la complexité d'un phénomène à la fois abstrait et concret, cette recherche se range au sein du grand groupe d'approches qualitatives. Ainsi, la démarche impliquée dans ce mémoire est de type exploratoire et la réflexion est inductive. On insiste, l'objectif n'est pas d'accomplir une description conceptuelle à partir de la littérature théorique déjà existante sur le sujet et, encore moins, d'effectuer une vérification d'hypothèses, mais bien de s'inspirer directement du processus selon lequel les collaborateurs attribuent un ou des sens à leur expérience du silence et ensuite, d'en induire quelques constats d'ordre théorique.

Dès lors, appropriée à l'objet, la méthodologie comporte une orientation de fond croisée : la phénoménologie appliquée et la théorie ancrée. C'est qu'un attribut du silence, mis de l'avant dans la structuration conceptuelle sous la topologie de catalyseur, est qu'il pointe vers

l'ouverture à l'expérience vécue. Par conséquent, comme nous l'avons vu, il est intrinsèque à la recherche phénoménologique⁵³. En spécificité, l'analyse des "résultats" s'inscrit dans la filiation de la théorie ancrée où l'émergence des "significata" prime sur l'imposition conceptuelle préalable lors de l'analyse, tout comme le silence qui permet l'émergence de "nouvelles" significations à partir de l'indéterminé, ce qui se passe dans la rencontre et dans les silences qui y sont inhérents. Barney G. Glaser (1992, p. 6), un pionnier de cette « [...] méthodologie générale d'analyse associée à la cueillette de données », mentionne que le chercheur doit s'efforcer, au moment de la théorisation, de ne pas préconcevoir l'objet à l'étude mais bien de le laisser émerger à partir des "données" concrètement recueillies auprès des collaborateurs. Point central de l'analyse par la théorisation ancrée, le chercheur doit apprendre à ne pas "savoir" (*Ibid.*, p. 24) et, tout comme pour favoriser la plénitude du silence, la confiance dans les significations spontanées est de mise.

En outre, une approche collée au phénomène du silence commande des techniques semi-ouvertes de question lors de la cueillette de données. Semi-ouvertes certes, et dans son caractère "ouvert", en lien avec la suspension des prénotions, mais surtout l'absence d'appareillage hypothétique. Il fallait néanmoins avoir une idée claire de ce sur quoi on allait questionner, ce qui contribue à la qualité de "semi". Nous avons donc, en lien avec les premiers chapitres, établi une liste de dimensions qui sont traduites en questions (app. C). La caractéristique "ouverte" est, de son côté, liée au fait que les questions n'étaient évidemment pas posées dans la même séquence pour chacun, et parfois pas posées, lorsque les collaborateurs entreraient de plain-pied dans le propos. Enfin, par définition, l'entretien, tout en étant centré thématiquement, peut laisser cours à des bifurcations inédites, confirmant du coup à la fois la richesse de l'objet et de la méthodologie pour le documenter "in vivo".

Par conséquent, il s'agit de remettre en jeu et en perspective⁵⁴ la revue de la littérature, en

⁵³ De plus, les fondements épistémologiques de la phénoménologie, par exemple l'*épokhè*, et ceux de la connaissance silencieuse s'ancrent dans l'accès à l'expérience vécue. La recherche de type phénoménologique apparaît donc idéale pour l'analyse du phénomène à l'étude dans ce mémoire.

⁵⁴ Glaser (1992, p. 37) indique que « *[t]he researcher must consider these readings as data in a perspective.* ».

relation avec les données recueillies sur le terrain (en l'occurrence issues des récits de vie⁵⁵). Ainsi, les champs conceptuels développés dans la problématique et la structuration conceptuelle posent l'angle du questionnement et déterminent les thèmes à travers lesquels sera sollicité le récit de vie thématique, c'est-à-dire non pas ouvert sur toute une biographie, non plus que limité à une période, mais axé sur un phénomène. Traduits en dimensions puis en questions, ils servent en quelque sorte de bougie d'allumage et de référence souple lors de l'analyse. Ainsi, une sorte de dialogue peut émaner entre les significata issus des récits et les catégories mentales qui ont sollicité ces derniers, sans que les dites catégories mentales ou conceptuelles agissent comme points dont les contenus seraient à valider d'une quelconque manière.

3.2 Méthodes de recueil de données privilégiées

3.2.1 Récit et journal

Comme épreuve initiatique, c'est-à-dire ouverte à une série de contraintes associées à la "quête" et autorisant la progression de l'apprentissage, le chercheur s'est prêté à l'exploration de l'expérience du silence⁵⁶, le silence non pas comme un bris, mais comme une ouverture favorisant la rencontre. En fonction de cette épreuve et étant donné la dissonance entre l'interprétation du silence à travers l'idéologie de la société de l'information et celle de la littérature théorique à son sujet, agissant comme un fossé, sémantique, si ce n'est scientifique, il apparaît primordial de recueillir l'expérience vécue des gens pour explorer ce phénomène de façon approfondie.

Ainsi, l'intérêt de l'approche biographique pour cette recherche – précisément les récits de vie – et de la dynamique dialogique avec les collaborateurs est de recueillir comment les gens

⁵⁵ Paul Grell (1986, p. 172) mentionne la vertu des récits de vie à remettre en jeu les idées préconçues des chercheurs dans l'interprétation d'un phénomène social.

⁵⁶ En accord avec la méthodologie de la démarche phénoménologique de recherche, c'est à travers cet exercice que la nature spécifique du phénomène à l'étude s'est précisée (Deschamps, 1993, p. 54).

interprètent leur expérience⁵⁷ et ce, pour mettre au jour les différences et nuances entre les différents systèmes de référence interprétatifs par rapport à l'expérience du silence, qu'il s'agisse de phénomène social ou d'expérience phénoménale. Cette manière de procéder est plus que pertinente dans l'optique de compréhension du processus de construction du sens des cochercheurs, à savoir ce qu'ils savent de leur expérience et non pas d'abord ce qu'ils pensent à propos du silence.

La collecte des récits s'est effectuée en trois étapes : deux entretiens avec chaque collaborateur, de même que la tenue d'un journal de bord de leur part.

Tableau 3.1
Déroulement des entretiens avec les cochercheurs

Étape 1 Premier entretien	A – Réitération de l'implication demandée aux cochercheurs B – Description de la représentation provisoire C – Définition du silence par le collaborateur D – Récit d'expériences
Étape 2 Journal de bord	Réflexion au sujet du premier entretien et de leur vécu quotidien du silence entre les deux entretiens
Étape 3 Deuxième entretien	A – Retour sur la réflexion des cochercheurs, notamment sur la base du journal B – Suite de récits d'expériences C – Précisions requises suite à l'examen des propos du premier entretien

Les rencontres individuelles avec les collaborateurs sont ainsi vouées à la collecte de leur récit de vie associé à la question du silence. De plus, lors de la deuxième rencontre, il est également question de l'expérience vécue du silence depuis le premier entretien (soit une période de quelques jours à deux semaines maximum). Ainsi, les données recueillies sont en relation directe avec l'expérience du silence "récente", mise en perspective par les dimensions qui servent de balises de questionnement, tout en laissant de l'espace pour de nouvelles pistes.

⁵⁷ Les idées (critiques et opinions) des collaborateurs insérées dans leur récit de vie sont souvent « [...] des éclairs sur un fond narratif obscur. Mais c'est largement à partir de ces éclairs que se construira le discours sociologique. » (Bertaux, 1986, p. 31).

Lors du premier entretien, l'implication demandée aux collaborateurs est réitérée⁵⁸ et la position de « [...] la représentation provisoire de l'objet de recherche (la problématique) ainsi que de son contexte de départ » (Grell, 1986, p. 170) est décrite. Cette information précise aussi l'objectif de la recherche et les points généraux sur lesquels le récit est sollicité, correspondant aux trois désignations phénoménologiques⁵⁹, lesquelles, de surcroît, selon la structuration conceptuelle, sont des effets probables de l'expérience du silence. Avant de débiter le récit de vie, la définition du silence primaire du cochercheur est demandée pour avoir accès à l'expérience vécue originelle du cochercheur et recueillir ainsi sa synthèse de sens de son expérience du silence, avant qu'il ne soit guidé dans sa réflexion par les demandes de précisions du chercheur. Supportée par des exemples de leur vécu, cette définition donnera le contexte général aux protocoles descriptifs des cochercheurs.

L'objectif est, on le répète, de mettre au jour le processus par lequel les cochercheurs attribuent du sens au phénomène qu'est l'expérience du silence. Il ne s'agit donc pas d'observer la pratique du silence, mais plutôt de s'inspirer de la mémoire de leurs expériences. Ainsi, le chercheur a incité les collaborateurs à noter, dans un journal de bord qui leur a été remis, leur réflexion suite à l'entretien avec le chercheur et leurs sensations par rapport au phénomène à l'étude durant l'intervalle temporel entre les deux entretiens. Cette technique complémentaire de recueil de données⁶⁰ permet de circonscrire la perception du collaborateur envers le phénomène du silence et sa description dans un instant de recueillement personnel procurant une prise de distance critique vis-à-vis du silence en cours ou récent. De plus, le journal de bord indique comment le récit de vie achoppe sur les faits

⁵⁸ À noter que la précaution éthique concernant la participation de sujets humains à ce type de recherche et la confidentialité lors du traitement des données est abordée d'entrée de jeu, lors d'un rendez-vous préalable au premier entretien, au moment duquel le consentement aux paramètres de participation (app. B) est présenté.

⁵⁹ Trois désignations récurrentes en phénoménologie (Deschamps, 1993, p. 61), les thèmes de la conscience du phénomène à l'étude, la conscience de soi et la conscience du monde extérieur, ont été mentionnés aux collaborateurs, mais de manière vulgarisée : la conscience de l'expérience du silence, individuelle et dans le monde.

⁶⁰ Le journal de bord fournit des « [...] données pertinentes sur le vécu quotidien » (Deschamps, 1993, p. 58) tout en permettant « [...] de recueillir des protocoles descriptifs sur le phénomène exploré et ce, suivant la perspective de la personne qui en fait l'expérience. » (*Ibid.*, p. 56).

actuels. Par le travail en boucle auquel il contribue, se justifie ainsi la désignation des participants ou collaborateurs à l'étude comme cochercheurs.

Lors du deuxième entretien, le chercheur a guidé le récit de vie pour le concentrer sur les dimensions plus opératoires à l'étude (app. C) qui n'avaient pas été traitées durant le premier entretien, tout en suivant de nouvelles pistes à partir du contenu apporté par les cochercheurs au cours du premier entretien. Ainsi, les thèmes abordés lors de la deuxième rencontre ont été déterminés par la codification primaire des données qui a fait suite à la première entrevue. Conjointement à la cueillette de données, cette codification ou cette vérification en comparaison des dimensions "d'ancrage" (les mêmes pour chacun) lors de l'analyse des premières données recueillies⁶¹ et l'émergence préliminaire des thèmes du récit de vie, précisèrent le point de départ de la rencontre subséquente⁶².

En somme, ce corpus (récit de vie et journal de bord) permet de cerner le phénomène à l'étude à travers de multiples moyens descriptifs.

3.2.2 Les rôles de chacun

Le chercheur guide l'entretien plutôt qu'il ne le dirige⁶³. Les entretiens (qui se veulent des rencontres) avec les cochercheurs ne sont pas cadrés par des canevas d'entrevue rigides. Le chercheur laisse plutôt les collaborateurs narrer leur expérience, tout en indiquant des bornes associées aux dimensions opératoires, mais ne les restreignant pas. Pour favoriser la liberté lors du récit de vie, il est important que le collaborateur "prenne le contrôle" de l'entretien, comme le mentionne Grell (1986, p. 171) : « L'essentiel est le déplacement du centre de

⁶¹ Attribut de la théorisation ancrée, le début de l'analyse et la cueillette des données se font conjointement, cette dernière étant dirigée par la suite par l'analyse primaire (Glaser, 1992, p. 101-102). Nous y adjoignons d'autres caractéristiques développées plus loin.

⁶² Comme nous le verrons au chapitre suivant, le constat préliminaire nous a mené à conduire un troisième entretien avec chaque collaborateur.

⁶³ « Concrètement, le chercheur doit occuper la position « basse » : écouter, s'informer, questionner. » (Grell, 1986, p. 167).

gravité dans l'interaction. ». Celui-ci passe du chercheur au cochercheur⁶⁴. Dès lors, ce que symbolise le silence, la disponibilité, trouve aussi sa cohérence dans la méthode. Pour mener à bien ce type de recherche, l'interaction du chercheur avec les cochercheurs se fait sous forme de coopération : en « [b]ref, le rôle du chercheur réside en une écoute » (Deschamps, 1993, p. 48). Écoute, certes, mais active. Le chercheur devient le soutien nécessaire pour le cochercheur dans l'exploration du phénomène à l'étude qu'est l'expérience du silence. De plus, lors des entretiens, la "traduction" des concepts qui ont généré les dimensions s'inspire des associations personnelles partagées lors de la description de leur expérience. En fait, lors des entretiens, le chercheur favorise l'émergence des liens significatifs au cœur du phénomène à travers une analyse du comment les collaborateurs vivent, ou ont vécu, le silence lors de leur vie quotidienne et comment cela influe sur leurs rencontres avec les autres à partir des informations recueillies sur leurs préoccupations personnelles. Ainsi, les relances du chercheur tentent de s'ajuster aux références langagières et interprétatives personnelles des cochercheurs. En outre, les entretiens s'effectuent à l'endroit choisi par les collaborateurs, à leur domicile respectif ou ailleurs, l'essentiel étant de favoriser un contexte libre de perturbations extérieures durant la durée prévue de l'entretien, c'est-à-dire où règne un silence relatif, déterminé par eux.

3.3 Présentation et analyse des données

En somme, la description de l'expérience du silence est saisie à travers l'approche biographique (Grell, 1986, p. 158). La description exploratoire du phénomène s'effectue selon la démarche phénoménologique, qui comprend à la fois l'attitude du chercheur et les modalités de "traitement" entre les entretiens et par la suite. La démarche phénoménale fournit en effet la structure de base pour raffiner et "réduire" l'analyse, rejoignant en cela

⁶⁴ Chantal Deschamps (1993, p 18) identifie les collaborateurs d'une recherche phénoménologique comme cochercheurs. Cette terminologie met l'emphasis sur la dimension active des collaborateurs à la mise en forme de la recherche. Nous conservons néanmoins l'expression "Présentation / Analyse des résultats". Notons que les termes cochercheur et collaborateur sont posés, plus ou moins, comme des équivalents. Le terme « cochercheur » sera privilégié lorsque les collaborateurs émettent des interprétations ou opinions concernant leur expérience.

le processus prôné par la théorie ancrée qui, elle, apporte la tonalité de la réalité socio-historique, à la fois dans la collecte et l'analyse du récit.

Le corpus effectif d'analyse comprend la retranscription des récits de vie et le document écrit de la main des collaborateurs, leur journal de bord. Le travail d'analyse comme tel s'effectue selon les quatre phases essentielles de la méthode d'analyse des données d'une recherche phénoménologique⁶⁵, ce qui permet d'identifier et de tracer la description de « la structure typique du phénomène étudié » (Deschamps, 1993, p. 69) selon la perspective des chercheurs, et en cela très parente de la théorie ancrée (voir Paillé, 1994).

À travers ces étapes s'effectue une sélection dans les propos des collaborateurs pour n'en garder que les extraits qui rendent compte au plus près de l'expérience. Ces extraits sont regroupés sous les thèmes ou les "unités de signification pertinentes", tout en signalant les points communs et les "divergences" de propos entre les trois chercheurs. Durant cette étape, le chercheur reste à l'affût pour ne pas forcer les thèmes sur les propos afin de ne pas les ranger dans des catégories rigides influencées par l'état des lieux conceptuels, ce qui serait à l'opposé même du silence "disponible". Il s'en tient plutôt à la description de l'expérience vécue de chaque collaborateur face au silence pour remonter au concept primordial énoncé. Pour s'assurer de la pertinence des catégories lors de la mise en place des thèmes dans l'analyse, l'utilisation de questions neutres⁶⁶ prime.

L'émergence de la structure typique induit une réflexion, dans la lignée de la théorie ancrée. De la sorte, combinant les unités de signification phénoménales avec la filiation de la théorie

⁶⁵ Deschamps (1993, p. 63) résume ces quatre étapes ainsi : « [...] 1) tirer un sens général de l'ensemble de la description du phénomène; 2) identifier les « unités de signification » qui émergent de la description dans la perspective du phénomène considéré; 3) développer le contenu des « unités de signification », de manière à en approfondir le sens [...] 4) réaliser une synthèse de l'ensemble des développements des « unités de signification » dans le respect du phénomène tel qui est vécu et livré par le collaborateur. ».

⁶⁶ Glaser (1992, p. 51) les formule ainsi : « *“What is the data a study of?” “What category or what property of what category does this incident indicate?” “What is actually happening in the data?” and lastly “What is the basic social psychological process or social structural process that processes the main problem that makes life viable in the action scene?”* ». À l'opposé, « *[t]he basic preconceiving questions are Who? When? Where? What? How? How much? And Why?* » (Ibid., p. 52) sont des questions qui peuvent plus facilement inférer des catégories lors de l'analyse.

ancrée, le but du processus d'analyse est bien de formuler l'émergence d'hypothèses à même les préoccupations des chercheurs en regard de leur expérience du silence. La théorisation émerge de la constante comparaison entre le phénomène social du silence contenu, l'expérience phénoménale du silence disponible (décrits lors des premiers chapitres), et celle de la description de l'expérience livrée à travers le récit de vie des collaborateurs. De cette façon, il sera possible d'émettre des constats au sujet de l'objectif de la recherche, qui explore l'expérience vécue du silence sous la perspective de la disponibilité pour la rencontre.

3.4 Choix et nombre des collaborateurs et précautions déontologiques

3.4.1 Pertinence du thème de la marginalisation pour l'étude de l'expérience du silence

La situation commune à tous les collaborateurs, en regard de l'expérience du silence et de son angle d'approche – la rencontre de l'autre –, est la marginalité. Le critère principal de sélection des collaborateurs fut qu'ils soient marginaux, tout en étant enclins à une ouverture à la discussion à propos de cette expérience. Pour les besoins de cette recherche, il s'avère important que les collaborateurs soient effectivement "marginaux", tel que défini dans la problématique, et non pas "contestataires". Brièvement, la personne marginale est définie en fonction du théâtre social, dont la mise en scène s'inspire de la classification symbolique de l'ordre et du désordre, et par conséquent, de la "souillure" impartie à certaines actions, voire de certaines personnes ayant des difficultés d'adaptation sociale aux normes et conventions. Pour identifier ces collaborateurs, le chercheur a considéré son entourage éloigné, afin de favoriser une distance critique lors de la recherche, tout en restant vigilant au cas où des personnes de confiance devaient lui faire mention d'un individu, répondant aux critères et caractéristiques visés.

Nous avons choisi des collaborateurs marginaux puisque, premièrement, ces derniers ont nécessairement subi le phénomène social du silence, c'est-à-dire la censure du théâtre social, laquelle serait un obstacle à la rencontre. Deuxièmement, ce type de chercheur cerne bien le contexte de rencontre étudiée, entre des personnes "étrangères" l'une à l'autre (ici, "marginale" et "normale"), et élimine celles qui illusoirement semblent survenir lors de

l'accord de principe, c'est-à-dire entre deux individus qui ont recours à la même structure interprétative des apparences, cadrée par les mêmes institutions. En plus, comme critère de sélection, les collaborateurs devaient également pouvoir relativement dissimuler leur marginalité dans leurs interactions avec les autres, pour s'assurer du fait qu'ils peuvent bien participer et s'insérer dans le théâtre social, et que la rencontre ne soit pas à tout fin pratique impossible avec tous ceux qui jugeront leur différence d'emblée. Autrement dit, l'étiquette qui leur est associée, si leur marginalité est sue, doit pouvoir être dissimulée.

Comme indice de leur marginalité, puisque l'être humain se définit en grande partie à partir du miroir qu'est l'autre, l'identification de leur divergence se devait d'avoir été établie, du moins en partie, à travers leur relation aux autres. Le sentiment de ne pas être comme tout un chacun s'est effectivement forgé, pour les collaborateurs choisis, à travers leurs interactions avec leur entourage. Ils sont marginaux et se désignent comme tel, bien que non exclusivement, comme on le verra.

Le choix des collaborateurs, tous issus de la même couche de la population, ne s'est pas effectué dans l'optique d'une représentativité de la population touchée par le phénomène à l'étude, puisque ce dernier est un phénomène transculturel qui concerne tout être humain. Ainsi, il n'est pas tant question d'échantillonnage que de saturation⁶⁷ : « [...] le nombre de récits de vie est relatif à la représentation construite de l'objet d'enquête, c'est-à-dire au moment où cette représentation est reconnue telle par le chercheur. » (Houle, 1986, p. 49). Ce qu'il importe de mettre en lumière ici, encore une fois, n'est pas de l'ordre du "sondage" sur une question, mais bien de l'exploration la plus approfondie possible du phénomène. Ce qui constitue la validité de notre "terrain" à travers le nombre réduit de chercheurs, réside davantage dans la capacité de se tenir au plus près de leur expérience et d'en tirer des constats

⁶⁷ Il est bien entendu que la durée allouée à la production d'un mémoire, par le programme académique, impose également une limite. La saturation est donc ici davantage un principe qu'une jauge de validité, et ce, d'autant que la définition, voire les définitions associées à l'impression que le chercheur n'apprend plus, à cause des redondances, nous apparaît antinomique quant à la visée de notre recherche, entre autres, phénoménologique. Nous proposons que le critère scientifique soit davantage concerné par la fidélité des unités de significations dans l'analyse, à l'expérience des collaborateurs.

fidèles et pertinents, dressant un ordre de questions théoriques, que, de collecter par exemple un large éventail de pratiques et de représentations face au silence.

La démarche de recherche phénoménologique est basée sur une forte complicité entre le chercheur et les cochercheurs, ce qui doit être ressenti intuitivement dès le rendez-vous initial. Pour ériger la confiance qui favorise le partage de sentiments intimes, le chercheur doit s'assurer que cette complicité soit réciproque. Le sentiment d'ériger un projet commun entre les collaborateurs et le chercheur est primordial pour mener à bien une recherche d'inspiration phénoménologique. Ainsi, une attention particulière est portée aux subtiles impressions lors de la rencontre initiale et de la mise en contexte du projet de recherche car, loin d'être anodines, elles se doivent d'être « [...] considérées en toute légitimité dans la logique phénoménologique. » (Deschamps, 1993, p. 50).

3.4.2 Aspects éthiques liés à la méthode

Préalablement au recrutement des collaborateurs, le chercheur signataire de la recherche a obtenu le Certificat de conformité à l'éthique en matière de recherche impliquant la participation de sujets humains (app. A). Cette assermentation témoigne que l'approche terrain de la recherche respecte les normes établies par le Cadre normatif pour l'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université du Québec à Montréal. À cet égard, le lecteur notera qu'afin que les personnes se sentent libres de participer, les informations complètes sur le projet de recherche, leur implication demandée et les informations recherchées, de même que le formulaire de consentement (app. B) leurs ont été présentés lors d'un rendez-vous initial, dans un intervalle de temps raisonnable avant le premier entretien, pour favoriser ainsi une décision éclairée. Bien que ce temps de réflexion ait été suggéré par le chercheur principal, les trois collaborateurs prioritairement ciblés furent enclin à débiter le premier entretien immédiatement après la présentation de la recherche et de leur engagement requis. De plus, tel qu'indiqué dans le formulaire de consentement, qui fut signé à ce moment, le chercheur a insisté sur le fait que les collaborateurs avaient la possibilité de se

retirer en tout temps du projet, sans pénalité, ce qui fut rappelé au début du deuxième entretien. Des personnes sollicitées, aucune ne refusa de participer à la recherche.

Les collaborateurs étaient connus, de loin, du chercheur, et pouvaient être davantage enclins à participer à la recherche afin d'aider à la réalisation de ce projet de mémoire, ce qui fut abordé pour s'assurer qu'ils ne sentent aucune pression à participer ou à continuer après le rendez-vous initial. Pour alléger la pression que cette inclination aurait pu occasionner, le chercheur insista au sujet de leur liberté de répondre ou non à une question, puisque l'important était le partage et non la confirmation d'une hypothèse. Le premier contact téléphonique a également permis de confirmer l'ouverture du cochercheur à discuter de sa marginalité.

Une entente de confidentialité, et de l'usage de leur propos limité au cadre de la recherche, fut explicite entre le chercheur principal et les cochercheurs. Par contre, puisque les collaborateurs peuvent éventuellement être identifiés à travers leur récit de vie par leur proche entourage (par exemple certains membres de leur famille), il a été spécifié dans le questionnaire de consentement, que des extraits de ce qu'ils allaient dire lors des entretiens avec le chercheur principal seraient cités intégralement. Explicite dans l'entente de participation, cette information leur a permis de choisir, en conséquence et en toute conscience, ce qu'ils désiraient taire ou partager. En somme, les collaboratrices et le collaborateur étaient libres de répondre ou non aux questions et d'orienter la discussion selon leurs désirs.

De plus, puisqu'il n'est pas souhaitable d'identifier précisément les collaborateurs pour cette recherche, leur anonymat est préservé sans difficulté. Pour s'en assurer, les noms réels des collaborateurs ne sont à aucun moment révélés. Ils ont été remplacés par des pseudonymes, dont le chercheur principal est le seul à connaître la source, et ce, dès l'étape de transcription numérique des entretiens. L'intégralité des données audio numériques, auxquelles le chercheur principal et la directrice sont les seules personnes à avoir accès, est conservée selon les normes et ces documents seront détruits dans les délais conformes après le dépôt officiel du mémoire.

3.5 Présentation du déroulement des entretiens et remarques générales

3.5.1 Lieux des entretiens

Il fut demandé aux collaborateurs de choisir le lieu de rendez-vous pour les entretiens, avec comme consigne que le lieu soit relativement « silencieux ». Nathan a choisi de faire le premier entretien à la résidence de l'apprenti-chercheur et le deuxième au parc Jeanne-Mance de Montréal. Alice a également choisi le domicile du chercheur principal comme premier lieu, et elle décida d'effectuer le deuxième entretien dans un café, rue Laurier à Montréal. Quant aux entretiens avec Helena, ils furent effectués dans sa chambre au centre d'hébergement où elle réside.

3.5.2 Disponibilité des cochercheurs

Tous très ouverts au partage, les trois cochercheurs ont mentionné l'importance de la discussion, de mettre en jeu leurs propres conceptions, pour faire avancer les idées. Lors des entretiens, aucun cochercheur ne s'est senti pressé de répondre et plusieurs pauses de réflexion se sont insérées au cours des récits. « Là, tu viens de me faire réfléchir », mentionna spécifiquement Helena. Ce souffle, en cours de route, changeait parfois l'interprétation d'une expérience, la mettant en perspective de d'autres expériences de vie. Notons que les trois cochercheurs considèrent la reconnaissance de la subjectivité individuelle comme présumée à une rencontre enrichissante, ce qui fournit un arrière-plan conceptuel à leurs discours. Cette reconnaissance admet également la "subjectivité" de leurs opinions au sujet des interactions entre les individus, le tout en cohérence avec l'esprit de ce mémoire.

Finalement, au plan de l'aptitude réflexive, on ne peut passer sous silence le fait que les trois cochercheurs ont toujours été avides de lectures : « J'aime bien lire. Je ne lis jamais les mêmes choses. Quand j'ai été dans ces livres-là [de méditation], j'aimais ça parce que après, ça me donnait un certain travail à faire, certaines choses à penser » mentionne Helena. Nathan, érudit, a étudié de multiples livres sacrés (par exemple la Bible, le Livre tibétain de la vie et de la mort, la Bhagavad-Gîtâ, et le Coran). Il est également un fin connaisseur des

arts, spécifiquement la littérature anglaise et la peinture de divers courants artistiques. Alice, quant à elle, dévore la littérature, surtout des essais et des romans, mais pas exclusivement.

3.5.3 Constat sur les effets de raconter son récit de vie en lien avec le silence

Enfin, la question du temps, celui nécessaire aux entretiens, se modèle sur le temps que requiert le silence. Ainsi, les deux collaboratrices ont été surprises, après coup, de la durée des entretiens, qui leur sont apparus plus courts que la réalité, comme si parler du silence suspendait le temps et demandait du temps, celui qui ne comptait pas. Nathan mentionne la légèreté qu'il a ressenti lors des entretiens : « *It's a nice subject of conversation.* ». Lors du second entretien, Helena mentionna les bienfaits (la légèreté) qu'elle senti suite au fait de livrer, raconter à cœur ouvert, son récit. Quant à Alice, elle insista sur le calme qui demeurait avec elle suite aux rencontres avec le chercheur. Enfin, la moyenne d'heures de ces entretiens avec les collaborateurs fut au total, pour chacun, de quatre à six.

CHAPITRE IV

L'EXPÉRIENCE NON CHOISIE DU SILENCE ET LE SILENCE DANS LA PRÉSENTATION DE SOI

Ce premier chapitre d'analyse des propos issus des récits présente les pratiques et représentations du silence des collaborateurs. En préalable aux entretiens, nous avons défini deux types d'expériences du silence, contenu et contenant, et leurs différentes implications (*grosso modo* obstacle et disponibilité à la rencontre). Pour le marginal, il s'agit d'utiliser le silence contenu afin de s'intégrer dans le théâtre social (chap. I). Le silence contenant, quant à lui, permet de s'adapter à sa condition, le silence dans l'expérience d'« être du monde » (chap. II). Le présent chapitre traite de ces deux types symboliques du silence, dont les extraits des récits des cochercheurs rendent compte.

À partir de la question de recherche de départ, « le silence est-il source de rencontre ? », nous avons tracé le rôle du silence dans la perspective spécifique du théâtre social : il renforce l'ordre et déploie le statut social sur la communication (chap. I). En outre, nous avons induit que la contrainte au silence, par la force de la censure ou le contrôle du bruit, favorise la réplication du même, obstacle à la rencontre. Ces constats précisèrent notre question : « le silence peut-il être source de rencontre ?, et, si tel est le cas, comment ? ». La structuration conceptuelle a posé le silence contenant comme le catalyseur et l'expression de la disponibilité à soi et à l'autre (chap. II). Cet apport du silence à la rencontre, en contraste avec celui issu des interactions favorisées par le théâtre social, nous a conduit à approfondir l'expérience du silence auprès de collaborateurs pour enrichir la théorisation au sujet de la question de recherche et ancrer le tout dans le vécu. Ce chapitre présente les récits de vie

recueillis auprès des trois collaborateurs en effectuant une étude transversale des thèmes énoncés lors de ces entretiens, au sein du canevas souple que nos propres thèmes exploratoires avaient forgé.

4.1 Un début de constat : ce qui oriente le rapport au silence

4.1.1 L'appropriation du silence

L'exploration de l'expérience du silence avec les cochercheurs met l'accent sur l'apport personnel dans l'approche du silence, ou encore la résonance et la greffe de plusieurs expériences de vie connotant le silence. Leur description primaire mettait l'accent sur un type particulier de silence et ils n'associèrent pas alors spontanément le terme "silence" aux autres branches interprétatives⁶⁸. Néanmoins, la dominante d'interprétation du silence par les trois collaborateurs, influencée par leur marginalité, plonge dans chacune des trois branches précisant la disponibilité (à soi, à l'autre, au monde). Tandis que la description de l'expérience du silence d'Alice met l'accent sur le silence personnel, Helena traite davantage du silence dans ses interactions quotidiennes avec les autres, et Nathan, quant à lui, porte son attention sur le relationnel, aux considérations davantage métaphysiques. Cette diversité de descriptions de l'expérience du silence renvoie *a priori* à l'interpénétration des mondes, qui, s'excluent difficilement lorsqu'il s'agit du phénomène du silence⁶⁹.

La forme de silence-type (contenu et contenant), liée à leur expérience vécue eu égard à leur marginalisation, se répercute dans le thème dominant émanant du discours de chaque collaborateur. Le rapport au silence relèverait ainsi, en échos plus ou moins directs, du "positionnement" dans la société. C'est donc cette "thèse" induite de notre analyse, qui offre

⁶⁸ Ce constat préliminaire lors de la transcription des premiers entretiens, nous l'avons mentionné lors du chapitre III, a justifié la tenue d'un troisième entretien avec chaque participant afin de nuancer les thèmes en marge de leur représentation dominante du silence. Des éclaircissements factuels furent également demandés par téléphone après le deuxième entretien.

⁶⁹ L'être humain ne perçoit pas la même réalité qu'il s'intéresse à l'un ou l'autre de ces mondes, lesquels, en soi, sont interpénétrants. Nous différencions ces "mondes" qu'à des fins heuristiques pour décortiquer le phénomène du silence. Rappelons-nous que Krishnamurti (1994) met l'accent sur le silence méditatif de l'esprit, qui inclut toutes les natures du silence.

le fil conducteur pour la présentation des unités de significations ou des thèmes qui viennent qualifier de manière précise ce rapport au silence de nos collaborateurs. Avant d'entrer dans cette analyse proprement dite, nous présenterons chaque collaborateur.

4.1.2 Le portrait des collaborateurs

En guise de mise en contexte des récits des collaborateurs, cette section dresse un bref portrait de chacun qui inclut leurs données sociodémographiques générales et leur définition primaire du silence, spontanée puis principale, apparue au cours des entretiens.

4.1.2.1 Thème dominant de Nathan : le silence gouverneur

Nathan est né à Montréal en 1952 d'un père anglophone et d'une mère francophone. Il pratiqua l'horticulture quand il était jeune adulte : « *I have studied herbs for ten years.* ». Une fille est née d'une union qui a duré huit ans (une relation encore amicale aujourd'hui). Jeune adulte, conscient de ses comportements hors normes, Nathan a vécu de plein fouet sa marginalité : il fut emprisonné quelques fois, pour des délits mineurs, et institutionnalisé à deux reprises pour une durée totale de quelques semaines. Depuis une dizaine d'années, il reçoit des prestations du gouvernement, qui lui permettent de payer sa chambre à Montréal et un peu de nourriture. Il bénéficie aussi de soutien médical. Artiste dans l'âme, il s'adonne à la peinture, une sorte d'art thérapie, quelques après-midi par semaine, et il ouvre la messe tous les dimanches dans une église du quartier Centre-Sud de Montréal en jouant la flûte de Pan. Nathan adore s'évader en nature ou dormir à la belle étoile.

Dès le premier contact, Nathan a manifesté son intérêt envers l'objet de la recherche : « On est en train de philosopher un état d'âme et d'être qui est une des bases de notre société. *Silence governs our world. Or they would be more noise than there is already.* [...] Tout ce que l'on ne peut pas définir, c'est ça la partie du monde qui est la plus importante. ».

Le discours de Nathan marque l'effort d'identifier, guidé par un souci de clarté, la différence marquée entre le silence qu'il nomme colossal et celui, illusoire (nommé « transitoire » dans la suite de ce mémoire).

Silence is the greatest medium there is. Le silence est le gouverneur de tout. Tout ce qui est son part des trois positions qui contredisent le silence et qui existent dans le silence. Il y a trois étapes et une quatrième qui gouverne. Tout ce qui est son part du silence, se manifeste dans le silence et repart envers le silence. Et la quatrième, c'est le silence colossal [défini plus loin] qui l'enveloppe.

Pour Nathan, le silence est non seulement le souffle de l'articulation des sons, mais également leur aboutissement. « *Silence is like a huge pit. It's like there's nothing. You can yell, there it is. And no matter what you do, it's always there.* »

Comme poète, la création artistique est au cœur de sa réalité quotidienne, et de placer le silence dans cette dynamique le concerne particulièrement. En soi, Nathan avait réfléchi au silence bien avant sa participation à cette recherche.

4.1.2.2 Thème dominant d'Helena : le contenu du silence et la signature de son libre arbitre

Helena est née en 1931 à Marieville. Indépendante, elle quitta le foyer familial à l'âge de 15 ans. Elle s'est mariée et, mère au foyer, a élevé quatre enfants. Elle est arrière-grand-mère. De tout temps, elle fut intéressée par certaines pratiques ésotériques, qu'elle a étudiées et mises en pratique, dont le tirage de carte (Tarot de Marseille). Helena est demeurée à plusieurs endroits en banlieue de Montréal (rives sud et nord), et elle habite présentement dans un centre d'hébergement pour personnes âgées autonomes. Au cours des dernières années, Helena, aux prises avec des problèmes respiratoires, a dû être hospitalisée quelques fois.

Même si je vais à l'hôpital, c'est sûr que je n'aime pas ça, [...] j'aimerais mieux être en forme, mais le cas il est là comme ça. [...] Je suis contente quand des proches viennent me reconduire, me chercher, ça c'est correct, mais après ça, je ne vis pas de silence. J'ai été habituée, moi, de refaire mon nid où j'étais. J'ai commencé à 15 ans. Et crois-moi,

crois-moi pas, quand je fais un nid quelque part, je vis dans ce nid-là. Je vais dire comme les enfants : "Où tu mets tes bottines, tu es chez vous". Alors où qu'elles sont mes bottines, je fais mon nid. Je vais prendre un livre ou je vais ouvrir la télévision, je ne pense à rien. Non je ne peux pas dire que je trouve ça long. Là, j'en ai pas, de silence.

Helena n'associe pas le silence à la solitude ou au sentiment d'isolement qui peut l'accompagner, ce qu'elle a l'habitude de surmonter malgré des circonstances non souhaitables. Helena associe davantage le silence à son rôle dans ses interactions sociales.

J'ai fait ce que j'avais à faire, quand c'était le temps, comme je l'aimais. Avant-hier, je me suis dit : "Non je ne regrette rien, moi. J'y ai été avec la manière que je pensais". Pis on a une vie à vivre, dans le fond, on est aussi bien de la vivre comme on l'entend. Que les autres pensent n'importe quoi, c'est toi qui est le principal. [...] Parce qu'il n'y a pas personne qui pense de la même manière. C'est impressionnant. Quand tu penses à tout ça, c'est quelque chose. Mais n'oublie pas une chose : toi tu vis, mais l'autre te voit vivre aussi. Ça ne veut pas dire qu'il va aimer la manière que tu vis. Mais toi, tu as ton but aussi à atteindre. C'est pas si facile que ça. [...] Le silence, pour moi, c'est de prendre mes choses et de les garder pour moi. Le silence est pour se protéger. Et pour faire une vie que toi tu aimes.

Ce libre arbitre dont témoigne son silence, elle le considère aussi pour l'autre.

4.1.2.3 Thème dominant d'Alice : le silence intérieur

Alice est née en 1932, dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve de Montréal. D'origine italienne, elle a grandi et vécu en villé. Célibataire, elle cohabite avec plusieurs chats dans son appartement. Elle est féministe et, jeune adulte, a été activement militante, notamment pour la défense de la langue française au Québec. Attirée par les arts, elle participa à divers happenings et aux soirées de poésie, entre autres. Son employeur principal, pendant près de 40 ans, fut un organisme paragouvernemental (Hydro-Québec), et ce, bien qu'on l'eût mise en garde qu'elle n'était pas faite pour le travail de bureau.

Dans la description de son expérience du silence, Alice met l'emphasis sur l'effort personnel :

Moi, je le recherche. Pour moi, le silence, c'est à l'intérieur de moi. Si ça bouillonne et je laisse tout ça, mon émotivité, si je ne gère pas ça – qu'est-ce que je fais dans ma créativité avec ça, ce que je ne fais pas – je ne peux pas avoir de silence à l'intérieur de moi.

Ce silence intérieur, lorsque bien campé, fait écran aux "perturbateurs" externes :

D'assumer les bruits, d'assumer tout ce qui se passe autour. Le jour où l'on est capable de faire ça bien, pour moi, on a un silence intérieur. [...] Le silence, pour moi, ce n'est pas nécessairement de ne pas entendre de bruit, mais d'être capable de vivre ces bruits sans que ça me touche, sans que ça m'agresse, que j'aie mon silence à moi.

Bref, le silence intérieur d'Alice se valide ou se "travaille" en fonction de son calme et de la manière de "gérer" dynamiquement deux perturbations : l'une émanant d'elle (émotions, pensées), et l'autre de son entourage (émotions, pensées et bruit).

4.2 L'expérience du silence : les thèmes ressortissant des récits

4.2.1 Le silence cimente la marginalisation : le bris avec l'entourage

Pour Helena, le silence à son propos et autour d'elle s'est imposé dans des circonstances de vie catégorisées hors normes, lorsqu'elle s'est trouvée enceinte sans être mariée, circonstances qui ne pouvaient plus être dissimulées au regard des autres.

On est partis le lendemain matin à 5h30, personne ne s'est rendu compte de rien. Ils m'ont amenée à Trois-Rivières⁷⁰. C'était loin dans ce temps-là, Trois-Rivières, pour nous autres. Alors quand j'ai appelé le père de mon enfant, il était emballé d'avoir un enfant. Puis il est venu me chercher. Alors c'est comme ça que je suis disparue de la

⁷⁰ « C'est après. Je ne pouvais pas partager avec la famille pis toute définitivement, parce que moi je suis partie. J'ai été comme les autres femmes, il y avait des hôpitaux pour ça, où ils ramassaient tous les enfants (avortement ou adoption). Et moi, dans mon idée, c'était de le garder mon enfant. Alors il a fallu que je me cache de la famille. »

circulation. La seule affaire, la famille des X [sa famille de naissance]⁷¹ a été éliminée. C'est dans ce sens-là que je n'avais pas de choix. [...] Ils ne savaient même plus où j'étais. Il ne fallait pas qu'ils nomment mon nom, aussi, dans la maison.

L'opprobre de sa famille d'origine, subi par Helena, a servi de levier pour la chasser, la "faire disparaître", par le bris du lien intergénérationnel, sorte de mise à mort sociale et psychique. À la disparition factuelle par la mise hors ban, s'est ajoutée une seconde marginalité, celle de la mise au silence. Ainsi, le silence imposé vient non seulement verrouiller l'opprobre associé au choix d'Helena, mais muselle toute mention de ce choix et, pire, de son existence. Pour sa famille, objet de tabou et refusée à l'existence par la désignation du nom, Helena disparaît, symboliquement, autant que de façon factuelle.

De son côté, Alice a vécu aussi une forme d'étrangeté pour les siens, son pseudo retard intellectuel, qui entraîna une cascade de silences, le plus souvent associé à une exclusion du monde "normal". Premièrement, le fait qu'on ait fait silence sur des aptitudes moins valorisées.

Quand j'étais petite, à l'école, j'étais complètement zéro, je ne comprenais rien. Parce que je parlais tout le temps dans la lune. [...] Ce qui était littérature, j'étais beaucoup plus avancée que la moyenne. Tout ce qui était créativité, monde imaginaire. Mais tout ce qui était mathématique, j'étais zéro. Ce qu'on appelait composition, j'étais très forte.

Ensuite, le jugement au sujet de son développement psychologique, semblait aller de soi pour ses proches, la campant dans le rôle d'idiote : « Je n'ai pas l'impression qu'il y avait des silences dans le sens qu'il n'y avait personne qui ne cachait, rien, parce que moi j'étais idiote, donc à ce moment-là on parlait devant moi, on n'avait pas de silence [retenue]. C'est moi qui faisais des silences [retrait]. ». Ainsi, catégorisée "idiote", elle s'efface sous les commentaires : on parle à propos d'elle, en sa présence, en agissant tout comme si elle était absente.

⁷¹ Les commentaires ou détails insérés dans les extraits des cochercheurs entre ce type de "crochets" sont des précisions du chercheur sur le contexte, ou le sens des mots au sein de la part du témoignage des collaborateurs non reproduit.

Comme j'étais considérée complètement conne, alors on parlait du "cas d'Alice". Je trouve ça tellement affreux, et ça se fait encore, le médecin à l'hôpital parle avec ma mère de moi, je suis là, mais comme je suis supposée d'être idiote "je ne comprends rien". [...] L'hôpital Sainte-Justine voulait me placer dans un Centre, et ma mère a refusé. Moi j'étais considérée comme anormale. Parce que moi j'étais toujours celle qui ne réussissait nulle part, en fait. Je n'étais pas dans la normalité.

Non chassée (comme Helena), elle remercie sa mère de cette décision, mais ceci a provoqué une autre sorte de marginalisation. La mise en absence, vécue au foyer familial, se changea en mise à l'écart lors de son séjour à l'école publique, où l'on impose l'encadrement à l'individu. Dès lors, la présence d'Alice s'avère gênante, voire problématique.

Dans Hochelaga-Maisonneuve, il y avait une bibliothécaire extraordinaire qui a initié ma sœur et moi à la littérature et puis on mangeait des livres. Mais à l'école ce n'était pas toujours permis, ce qu'on lisait. Alors ça aussi, ça m'était reproché. C'est comme ça que j'étais possédée du diable. On m'a envoyé rencontrer des prêtres.

Lors de son séjour à l'école, il ne s'agissait pas seulement de la passer sous silence, mais à partir d'un droit de cité de l'imaginaire, légitimement humain, il fallait la "souiller" activement puisqu'elle remettait en question l'autorité interprétative de l'Église⁷². Ses intérêts pour certaines lectures taboues et l'interprétation d'inconduite conséquente par les autorités morales amplifia sa mise à l'écart. « Possédée du diable », dans un contexte où l'exorcisme était encore pratiqué, est l'ultime souillure.

Qui plus est, pour renforcer cette mise à l'écart, le silence la concernant fut imposé aux autres. « On m'a dit que j'étais possédée du diable et les enfants n'avaient pas le droit de me parler dans la cour d'école. Ils venaient me voir en cachette. » Au plan social, cette "démonisation" a eu pour conséquence son repli sur elle-même car c'est à partir de cet instant qu'elle s'est fermée, comme elle le dit, creusant du coup la mise à l'écart déjà bien sédimentée : « Parce que là je me suis fermée, je ne me laissais pas approcher. ».

⁷² Comme nous l'avons vu (chap. I), certains comportements qui remettent en question la catégorisation de l'univers symbolique d'une société peuvent provoquer la marginalisation, selon la rigidité de l'autorité et la marge de manœuvre permise aux individus de ladite société.

Bien que la source de marginalité d'Alice diffère de celle d'Helena, l'opprobre de l'autorité institutionnelle, vis-à-vis de ses choix personnels, provoqua néanmoins une situation similaire, c'est-à-dire de redoubler sa marginalité par les silences subséquents.

4.2.2 L'écho du bris dans la biographie : le silence comme protection

4.2.2.1 Le repli préventif suite aux rejets

Munies – si l'on peut dire – de ces expériences inaugurales faisant de soi un être plus ou moins interdit, les deux cochercheuses qui ont désiré s'insérer dans la société "normale" se sont protégées avec le silence.

Une femme que je côtoyais, qui avait une très belle éducation et tout ça, quand elle a su que je n'étais pas mariée et que j'avais des enfants – pas par moi, parce que je ne le disais pas, je savais bien qu'il ne fallait pas que je le dise – elle a arrêté de me parler. Ça, c'est des blessures aussi. (Helena)

Ainsi, le silence prend parfois la fonction de repli protecteur. En conséquence du dit à la fois envahissant et rejetant, le silence s'érige en mur pour délimiter un espace de réserve.

J'avais toujours l'impression que tout le monde était contre moi et je me suis créé une image bête, agressive, mais mon silence n'était pas bien, il était négatif. Dans le sens que j'avais l'impression que c'était des rejets, des échecs, rejets-échecs, et, à ce moment-là, mon silence était important jusqu'à temps que je me fasse une place. C'est moi qui ne se laissais pas approcher non plus. [...] S'il y en avait une qui s'essayait, elle se faisait revirer très raide en plus. J'aimais mieux jouer ce rôle, que j'ai joué longtemps dans ma vie, avant de m'apercevoir du rôle. [...] Moi, j'étais enfermée dans mes livres, j'avais une amie, c'est tout. Je ne voulais jamais plus qu'une amie en qui je faisais confiance. Donc je repoussais tout le monde. C'est que je ne me sentais pas tellement acceptée moi-même, donc j'ai pris le rôle du bulldozer. (Alice)

En réponse à ce sentiment de rejet, Alice se servit du silence pour se défendre de la fermeture d'autrui, en guise de repli protecteur, mais adopta également le rôle du repoussoir solide, dont la parole servait souvent d'arme répulsive, entrecoupée de silences tranchants. Étant donné que dans le "dit", Alice et Helena sont rejetées, elles se protègent dans le "non-dit",

témoignant du pouvoir du silence. Par la suite, ce comportement d'Alice a évolué, à partir du moment où elle s'est sentie à sa place dans son environnement.

Pour sa part, Helena traite d'une réserve obligée, mais modulée par l'attitude et l'accueil des autres.

Moi je n'avais pas d'affaire à sortir de mon silence, je savais comment ils pensaient. Alors je me suis éloignée de ceux qui ne pensaient pas comme moi. Et je me suis rapprochée de d'autres personnes qui n'en disaient pas d'importance, c'était correct. Je pense que je ne m'en suis jamais rendu compte, remarque. [...] Mais je ne peux pas dire que c'est une vie facile, c'est pas vrai. Ça c'est pas vrai, car il faut toujours que tu te caches. Tu te sens toujours, à certains moments, coincée à telle place. Alors les silences, tu en as souvent. Je le dis, là, avec facilité, mais ce n'est pas si facile que ça à vivre.

Tout comme Alice, pour s'épargner d'autres rejets, Helena "choisit" le silence contenu, sous forme de retrait, puisqu'elle en a la possibilité. De ceux qui connaissent sa situation de vie marginale, elle fréquente ceux qui l'acceptent. Cette sélection de son entourage devint d'autant plus restrictive qu'elle se souciait de protéger ses enfants.

Je me suis rendu compte qu'il fallait que je garde le silence sur ça [sa situation familiale marginale] parce que le monde te regarde différemment. Ils regardent tes enfants différemment. [...] Et là tu as toujours peur, pour les enfants, que quelque chose se découvre. Parce qu'il faut que tu les envoies à l'école.

Helena craignait la souillure du bouche à oreille et elle désirait contrer l'étiquette qui stigmatiserait ses enfants. À cet égard, elle n'assista pas au mariage de l'une de ses sœurs : « C'était pour les enfants, pour les protéger... un enfant est blessé facilement. On est possessif. ». Elle ne craignait pas seulement une divulgation par quelqu'un d'extérieur, mais les effets éventuellement compliqués d'une telle chose. Ces effets concernent la perception qu'auraient possiblement les enfants de leurs parents mais, surtout, les répercussions victimisantes d'une souillure. Dès lors, l'action de terror, en tant que repli protecteur, se transforma en se terror, retrait protecteur.

Je le savais dans le fond que je leur [ses enfants] cachais quelque chose par rapport à la société, surtout à l'école. Parce que mes enfants m'arrivaient eux-mêmes aussi avec des

histoires, des fois. Je leur disais "laisse-les faire, eux-autres, c'est leur vie". [...] Mais il faut que tu les protèges, c'est ça l'idée.

Pourtant, cette cachotterie n'a pas duré : « J'avais pas le choix, parce que c'étaient mes enfants, ils me posaient des questions. Avec des enfants, à 13-14 ans, il faut que tu leur dises la vérité. ». On constate ici la modulation perspicace du silence contenu, protecteur, lorsque cette protection a moins de raison d'être.

C'est normal d'en parler, n'importe quelle question, on dirait que je n'ai plus rien à cacher. Ça fait longtemps à part de ça. Les enfants sont mariés, ils ont leur vie. Ce ne sont plus des enfants. On se parle en adultes, ce n'est plus la même chose. C'est une dynamique qu'il faut vivre comme j'avais à la mener, avec des enfants et le travail.

Elle avait elle-même pris ses distances avec certaines structures institutionnelles, par exemple en minimisant la portée de l'institution du mariage : « Ça ne pesait même pas. Après, je me suis mariée, mais c'est pour les enfants qu'on s'est mariés. Parce qu'en réalité, c'est rien qu'une petite signature, le mariage. ». Du moment qu'elle ne sentit plus le besoin de protéger ses enfants, devenus adultes, et qu'elle ne dépendait plus d'un emploi, elle leva ce silence, n'ayant plus à défendre son image dans un milieu hostile à sa différence. « Alors ça m'atteint plus du tout. » (Helena). Autrement dit, il arrive que le silence soit moins contraint, du moins sur certains éléments, par la participation quotidienne requise dans le théâtre social.

En somme, le silence préventif survient en réaction de ce que les individus considèrent eux-mêmes comme une fermeture à leur différence, singulièrement lors de l'enfance et de l'adolescence. Cette perception change au cours de leurs expériences et leurs silences s'ajustent en conséquence. En outre, l'obligation ressentie à la réserve s'atténue lorsque le sentiment de devoir protéger ou se protéger s'estompe. L'expérience hors normes n'est pas ce qui effraie en soi, mais bien la position sociale résultante : être hors normes. Le silence de contenu permet de s'épargner le danger qui guette le partage avec les autres et les risques d'exclusion, ce qui influença bon nombre de comportements et décisions chez Helena et Alice.

4.2.2.2 Le silence transitoire

Non seulement la réaction de ces deux cochercheuses au sentiment de rejet social se modula au fil du temps, l'imposition au silence qu'elles subirent s'allégea également. « Parce que dans ce temps-là, c'était épouvantable⁷³. Tu as beau dire n'importe quoi, je me demande même, des fois, comment ça se fait que j'ai tout fait ça. » (Helena). Le récit d'Helena démontre que sa situation, décrite comme épouvantable, qu'elle a dû cacher par le silence contenu dans sa présentation sociale, est circonstancielle. Aujourd'hui, au Québec, en partie puisque la norme est autre, les gens ne tournent plus le dos à une mère qui n'est pas mariée ou à une femme divorcée.

L'utilisation du silence contenu, en public, s'est avérée davantage une stratégie ou une sélection appropriée de la "bonne" conduite qu'une tentative de cacher de l'information pour son propre intérêt. Helena connaît trop bien la loi du silence et ses punitions pour ne pas vouloir en prémunir ses enfants. Ainsi se développe pour elle, au nom de ses enfants, le désir d'intégration sociale qui passe par l'idéal de s'ajuster « sans faire de conflit ».

Dans cette optique, Alice mentionne : « J'ai inventé des histoires, tout le temps. ». Manier le contenu, par le silence ou de fausses déclarations, découle de la même intention qui est de sembler concorder avec les expériences normalement désirables pour passer inaperçue, pour faire sa place socialement. L'injonction paradoxale à devoir rendre gorge double la possibilité de se pavaner avec un masque, une sorte de "représentant" de soi social. Ainsi on apprend à faire tabou pour soi-même en fonction de l'organisation sociale : d'un côté, ne pas dire ce qui exclut de fait, et de l'autre, proclamer ce qui est souhaité comme vivre en société.

Les expériences de vie à taire ne dépendent pas en soi du contenu, mais plutôt du contexte. Ces "choses" sont prédéfinies par la société et perçues comme telles par les trois cochercheurs. C'est pourquoi Helena mentionne que pour s'éviter le joug de la loi du silence,

⁷³ Dans les années 50, au Québec, une femme indépendante (de moyens, et de surcroît, d'esprit) était nécessairement hors normes car minime était la marge de manœuvre permise par l'Église-État. À cet effet, la marginalité d'Helena découle en grande partie de l'interprétation de ses circonstances de vie conjugale en contraste de l'union conventionnelle, et "pure", à l'époque.

impitoyable, il faut mettre « la barre à la bonne place » et que l'on peut employer la loi du silence à son avantage. Par contre, enfreindre de taire fait en sorte que les pairs administrent "la loi du silence" qui leur donne le droit, à l'occasion, de rejeter le transgressant. C'est donc dire que l'apprentissage des règles, code formel à s'approprier pour l'application à juste escient du silence contenu, est nécessaire à tous ceux qui désirent être acceptés dans le théâtre social.

4.2.2.3 Constances à long terme dans le style relationnel

Compte tenu de ses expériences de vie et de son entourage présent, Helena conserve le souci de ce qu'elle énonce de sa vie : « Il est arrivé une chicane il y a deux jours entre deux femmes, une a dit : "tu n'es rien qu'une divorcée !" . Rien que le mot... Alors ça montre toute suite que j'ai eu raison en arrivant ici de faire mon petit chez moi, tout est parfait. Pis ça ne donne rien, c'est vécu. ».

Helena évoque sa présentation d'elle-même à son arrivée au Centre : « Mais je garde mon privé pour être tranquille. Ça, c'est des silences voulus. ». Puisque pour elle il est "normal" de parler de ses expériences de vie, même celles jugées péjorativement dans l'univers symbolique d'autrefois, sa vie privée est définie par autrui, en fonction de ce qui est, encore aujourd'hui, "jugé" par certains⁷⁴.

C'est la manière que c'est interprété. C'est pour ça que moi, je ne partage pas. [...] Je ne pouvais pas dire le fin fond de mon idée. [...] Tu ne peux pas partager avec n'importe qui. Il y en a qui ne comprendront jamais ma manière qui était de penser, et qui est encore pareille. Pour des personnes, ça les bouleverserait. Ça me donnerait une étiquette. Je ne veux pas avoir d'étiquettes. Je l'ai vécu. C'est dans ce sens-là. [...] Il faut être un peu insouciant. C'est les autres qui avaient peur⁷⁵, c'était pas moi. Mais c'est pour ça que je ne parlais plus, que je ne parlais plus de ce qui en était. Tout simplement. Ils te

⁷⁴ Le fait que le privé est mis en scène sur Internet (la popularité grandissante des plateformes de réseaux sociaux) est-il gage que le jugement prévaut moins et que tout est "détabouisé" ?

⁷⁵ La fermeture est une dynamique qui s'historicise également. Si un individu laisse la "pédagogie de la peur" limiter ses choix (chap. I), ces mêmes individus seront nécessairement limités dans leurs interprétations eu égard aux idées ou circonstances de vie d'un autre individu, qui concernent les mêmes peurs.

voient comme une femme normale, alors tu ne dis pas un maudit mot et tu continues ta route. T'as pas le choix.

Ainsi, le silence contenu relève toujours pour Helena d'une constance relationnelle. Bien que les types particuliers de personnalité associés aux femmes leur donnent aujourd'hui une plus grande marge de manœuvre dans leur choix de vie, elle adopte encore le même comportement dans un contexte d'échange qui incite à anticiper les mêmes réactions de la part de ses interlocuteurs. Elle se sent à l'aise de parler de son expérience aux jeunes, qui ont généralement un autre champ interprétatif. En revanche, elle se tait bien davantage au centre d'hébergement, car certains pensionnaires sont pétris du conditionnement interprétatif d'antan.

4.2.3 Se taire comme nécessité de l'intégration sociale

4.2.3.1 Le silence camouflage ou le jeu consenti

Pour ceux dont l'apparence est versatile⁷⁶, le silence de camouflage permet aux marginaux désirant s'insérer dans le théâtre social de pouvoir le faire sans subir les blessures et les affronts qui suivirent l'identification de leur divergence.

Au sujet de sa présentation d'elle-même à son arrivée au centre d'hébergement, Helena spécifie : « En arrivant je me suis dit : "adapte-toi". ». Cette adaptation s'accomplit, au plan social, en se protégeant de et par, ce qu'elle nomme "la loi du silence", employée pour passer inaperçue, sans pour autant qu'il s'agisse d'une abnégation :

Personnellement, je ne suis pas tellement sociale. Là, je parle à tout le monde, mais je dis bien ce que je veux dire. [...] Quand on est plusieurs personnes, je laisse parler les autres plus que je parle d'habitude. [...] Ce n'est pas parce que moi je suis solitaire, mais moi j'aime avoir mon espace. Pas parce que moi je n'aime pas le monde, j'aime le monde.

⁷⁶ Que les collaborateurs puissent manier leur apparence, dissimuler leur marginalité, fut l'un des critères de leur sélection (chap. III).

Pour Helena, le silence permet d'adapter la présentation de sa personne à son environnement, un jeu consenti selon la place qu'elle se veut attribuer et, surtout, le respect de son espace qu'elle espère des autres. Pour le favoriser, elle écoute davantage qu'elle ne parle.

Je ne peux pas discuter, on a ben beau dire n'importe quoi, ouvertement avec n'importe qui. Tu fais ta vie. Moi je suis heureuse ici avec toutes les autres, mais j'ai dit ça et ça reste ça⁷⁷. Parce que tu es en groupe pis ça leur donnerait quoi de le savoir ? Ça ne m'empêche pas de m'amuser.

Cette présentation d'elle-même s'ajuste volontiers à la façon de "voir la vie" de son interlocuteur. Le silence de contenu lui a permis de faire sa place, tout en évitant la dissonance à son propos ou, autrement, de devoir départager. Dès lors, le silence de contenu lui permet de peindre un masque porté avec aisance, comme une "seconde nature" puisque, ainsi, elle s'épargne les commentaires, lesquels ne changeraient rien au "contenu" de sa vie. « Et je m'arrange pour le faire sans faire exprès. [Rires] C'est une habitude. ».

Pour sa part, Alice garda également le silence sur ses différences :

Mon silence, je l'ai gardé jusqu'à temps que j'aie des assises. Puis même dans mes emplois, les gens ne le réalisaient pas, ils s'en n'ont jamais aperçu. Et je l'ai vécu, je travaillais et on me disait que j'étais *workaholic*. J'étais obligée, je n'avais pas le choix. Je m'en suis sortie, pas extraordinaire, mais avec qui je suis, avec qui j'étais. J'ai été capable d'avoir une vie normale, ce qu'on appelle "normale", dans ma différence.

Au sujet de l'individu qui souhaite se camoufler dans le théâtre social, Nathan traite également du fait qu'il faut nécessairement se taire à certains égards pour passer inaperçu : « *I know there are some things I am not supposed to talk about but I talk about them anyway. I don't mind being marginal. I did it myself: I went to the far end of the universe and I came back.* ». En interactions sociales, la manipulation du silence par Nathan n'est pas tant pour se camoufler, mais pour jouer sur le type de marginalité qu'il veut évoquer.

⁷⁷ « Je leur dis telle et telle affaire pis je reste rien que sur ça. Mettons, en arrivant, "j'ai été mariée, j'ai eu des enfants, je n'ai eu rien qu'un mari, tout a été merveilleusement bien". Je ne conte rien. [...] Par exemple, ici je ne peux pas dire que je me suis remariée [non plus qu'elle est au préalable divorcée]. » (Helena).

Ainsi, bien qu'il connaisse les enjeux de ses divulgations, Nathan ne s'en empêche pas :

Comme ça ils m'ont appelé "schizophrénique" parce que je ne voulais pas faire attention à la société. Et je suis toujours comme ça, je ne veux rien savoir de la société⁷⁸. Mais ce que je veux, c'est d'être capable de me mettre en compagnie avec le monde de la société et d'agir comme eux, sans avoir l'air bizarre. [Rires] Mais ce qui est drôle est que, ce que j'ai constaté, il n'y en pas de normal. Il y a des règles que tout le monde a en commun. Il y a des gens qui se cachent dans les montagnes car ils détestent les normes. Moi, je veux être en accord avec moi-même et avec la société des normes⁷⁹.

Les "choses" qu'il faut taire aux fins de l'intégration sociale sont celles plus ou moins taboues ou celles qui font référence à des comportements déviants, en référence à la "normalité" qui sous-tend l'ordre social. Si l'individu ne porte pas de masque à cet égard, la société se charge de lui en imposer un.

Le "déguisement" de sa marginalité par le masque, pour l'individu qui souhaite l'insertion sociale, devient une priorité vitale. Ainsi, le silence a permis à Helena et Alice de camoufler leur différence dans le jeu du théâtre social. Pour Alice, le fait de trouver ses assises lui permet de rompre ce silence. Helena, qui n'a pas tout à fait son espace au quotidien, du fait de sa cohabitation plus ou moins choisie, tait encore certains aspects de sa vie, délimitant ainsi son univers privé. Selon elle, d'une certaine façon, c'est se conformer : « Tout le monde se promène avec un masque. Ça dépend des circonstances. »⁸⁰. Par exemple, en référence au contexte professionnel, Helena mentionne qu'il faut être attentif « aux expressions de notre figure », pour ne pas laisser transparaître son opinion. Selon les trois chercheurs, le silence

⁷⁸ Des trois participants, Nathan est celui qui rejeta le plus catégoriquement la société. Cependant, il reconnaît son importance dans le développement de l'être humain : « Je suis d'accord avec leur planification, surtout avec les bambinos », et ce, afin que l'expérience des aînés les aident à acquérir leur liberté.

⁷⁹ Cet accord, il le désire aujourd'hui, ayant vécu l'isolement comme conséquence de sa transgression des normes. « *I would like to be in synch with the society, nowadays*, parce que je voudrais retrouver des personnes, comme mes vieux amis d'école, que je n'ai jamais rencontrés parce que j'ai été sauvage. ».

⁸⁰ Les marginaux qui s'intègrent sont nécessairement du type "*conmen*", c'est-à-dire des individus qui manipulent leur présentation pour une "transformation" sociale (chap. I). Les silences qui cachent sont nécessaires pour ceux qui s'insèrent dans une mise en scène, laquelle d'emblée ferait d'eux des exclus sans une manipulation adéquate de leur "image".

est nécessaire pour ajuster sa présentation selon qu'ils souhaitent l'insertion sociale, sans que cette dernière prime dans leur sentiment identitaire. Comme s'ils étaient devenus maîtres du jeu du silence à défaut de l'être pour la scène.

Si le silence autorise un positionnement dans le théâtre social, et une définition de son propre espace, il n'en comporte pas moins des écueils à force de répétition inconsciente des rôles : « Parce qu'on est porté, si on a une petite vie, à agir dans un pattern, le pattern que l'autre veut, puis des fois de garder ce même petit pattern et si on ne rencontre pas beaucoup de gens, on se diminue tout le temps. » (Alice)⁸¹. Cette "historicisation" d'une forme de rétrécissement mental peut mener tout droit à une indisposition à la rencontre. Bref, cette protection qui consiste à éviter des rejets subséquents, forgera une fermeture à la rencontre (sociale) chez ces collaboratrices, et ce, pour une certaine partie de leur existence.

4.2.3.2 Le silence et l'indisposition envers l'environnement

C'est que le silence de contenu limite le partage, bien qu'il favorise la cohabitation sans conflits d'acceptation au quotidien pour l'individu marginal. De loin en loin, ce type de silence social, souvent réactif à la violence du refus de rencontre de l'autre, ou interprété comme tel, peut provoquer une résistance à la rencontre. Par exemple, comme si le rejet dont Helena fut victime dans sa jeunesse a imprégné ses gestes de mesures préventives de l'interprétation "injuste", se privant peut-être du même coup d'interprétations bienveillantes.

Ce qu'il reste à l'âge adulte du silence protecteur est un silence de retenue. Ce dernier devient parfois un mode d'être, voire un réflexe et, après un temps, l'individu est hésitant à l'endroit d'une rencontre potentielle, prenant fortement garde à la disposition qu'il perçoit de l'autre. La définition primaire du silence par Helena fait état de ce conditionnement : « Le silence est

⁸¹ Comme nous l'avons vu, le rôle social et le masque ne ressortent pas seulement que de l'ordre de la reconduction et la consolidation de l'idéologie. Parallèlement, en société, certains silences sont conventionnés et "existentiels", par exemples, le silence de gravité devant une catastrophe, le silence d'admiration après une prestation artistique, le silence d'attentes, etc.

pour se protéger, pour moi. Et pour faire une vie que toi tu aimes. Moi je le calcule comme ça. Mais on ne sait pas quand on le fait. ».

Le silence qui naît ainsi rétrécit la tentative même de partager. Des "choses" sont cachées, tant du point de vue sémantique qu'énonciatif, dans ce silence, qui est en quelque sorte "déterminé". Ce silence correspond à une imposition, un arrêt non souhaité de la possibilité d'expression ou d'être écouté. C'est le silence qui s'installe où une rupture du partage s'est forgée : le silence comme finalité.

4.2.4 Le silence comme mode d'être dans le babillage ambiant : une signature qui dépasse l'intégration et l'adaptation

4.2.4.1 Critiques du tabou : dissonance sur le plan personnel, créée par le refoulement

Le silence qu'on fait subir, la censure imaginaire, dans son application, influence la vision de soi des individus. À travers cette dynamique, l'individu court le risque d'agir à ses propres dépens. Pour Helena, la loi du silence, qui va de pair avec le port du masque, n'est pas sans laisser de trace.

C'est certain que je ne montrerais pas ça, mais toutes les blessures qu'on a dans ça, en présentant un masque. Il y a bien des choses qu'on tait depuis qu'on est jeune⁸² et le silence n'est pas si bon que ça. O.K., moi j'avais l'air d'une personne ben ben ouverte, et fonceuse. Mais qu'est-ce que c'est que je gardais en dedans, que j'échangeais pas, ça, ça vient "stresser". Le monde te voit toujours fonceuse, alors tu restes cette femme-là, ou tu restes cet homme-là. Mais ça ne veut pas dire, en dedans, que tu ne vis pas des choses intérieures.

Au plan personnel, des troubles peuvent surgir du refoulement et de la dissonance affective et comportementale de l'action de « [...] sauver l'apparence pour les autres. C'est ça la réalité. Alors ça fait des pressions quand même. On a bien beau dire n'importe quoi, moi je crois que

⁸² « Parce que l'on développe un comportement pour que le monde voit notre comportement, en discutant avec d'autres aussi, mais en dedans ça ne veut pas dire que c'est la même personne, ça peut apporter la maladie. » (Helena).

plusieurs fois je ne me suis pas écoutée. » (Helena)⁸³. Le récit d'Alice évoque également les répercussions insidieuses du tabou sur le plan personnel.

Qui suis-je pour dire qu'un tel ne doit pas lire ça, ne doit pas savoir ? J'ai des choix personnels, il n'y a personne qui a le droit, il n'y a personne qui peut se permettre de m'enlever le droit de faire ce que je veux, d'aller où je veux [dans ses pensées] et même si ça veut dire d'aller très loin.

Selon Alice, le fait de créer des silences comme l'Église, sur des choses qui ne sont pas acceptables dans une société, apporte davantage de problèmes : « Ça pourrait exprimer ce que j'ai à l'intérieur de moi, que j'en fasse n'importe quoi. Alors au lieu d'être un espèce de volcan et que penser que je suis la seule ou le seul au monde à avoir des idées aussi négatives, selon ce que la société me dit. ». Cette idée, pour Alice, est intimement liée à celle-ci : « C'est que tout doit sortir de nous-mêmes. ».

Alice critique la dynamique du tabou, de façon générale, mais également eu égard à la responsabilité individuelle.

Pour moi, je suis comme les Anciens, il n'y a rien d'inutile. Puis, pour moi, c'est important d'utiliser mon vécu et qui je suis pour être une référence pour les autres. Comme moi ça a pris du temps avant que je fasse le ménage au niveau de mon côté autiste, de difficultés d'apprentissage. Puis après, je trouve ça important quand on a fait le ménage, de dire : "elle s'en est sortie". J'ai été capable de réaliser mes limites, j'ai été capable de réaliser qu'il y avait de gros problèmes, puis d'aller plus loin. Pis moi je n'ai pas fait le silence là-dessus. En tant qu'adulte, j'explique à qui veut l'entendre. Parce que ça aide tellement de gens. C'est important d'être une référence pour les plus jeunes qui ont les mêmes difficultés, pour une autre génération.

Il s'agit autant, pour elle, de dire la spécificité de son vécu, dans sa temporalité, que de s'inscrire dans une forme d'histoire humaine, comme une manière aussi d'apaiser rétroactivement sa solitude en même temps que celle des autres, qui peuvent se référer à ses épreuves, mais surtout à ses manières de composer.

⁸³ Margaret Mead s'intéresse particulièrement aux types particuliers de personnalités culturelles (les rôles sociaux). Selon elle, « [...] les dits particuliers de personnalité sont culturellement approuvés et tiennent à une sélection arbitraire de traits psycho-physiologiques par chacun des sexes et variant selon les cultures. [...] Cet arbitraire entraîne des conflits. » (Des Aulniers, 2006c, p. 6).

4.2.4.2 Le silence intérieur : le calme qui suit la définition de soi, toujours relative

Pour faire place au silence d'ouverture personnel, un "ménage sur soi" est incontournable.

Je ne crois pas, à moins d'être quelqu'un de vraiment érudit, qu'on puisse sans la communication, sans la lecture, sans autre chose, grandir seulement par soi-même parce que l'autre est son miroir. Si je ne rencontre pas l'autre et si je n'assume pas, assumer la responsabilité de ce que je vais savoir, sur le coup agréable ou désagréable, mais qui va toujours avoir un effet sur moi, qui va toujours me modifier, tout le temps⁸⁴. (Alice)

Être solitaire, Nathan mentionne également l'importance de l'autre et de la discussion :

Le meilleur échange avec des personnes, c'est de mettre en collectivité des idées qui pourraient être acceptées ou rejetées, ça ne fait rien. Il y a une limite très visible entre les personnes qui font des échanges d'idées et avec celles qui découvrent leurs idées eux-mêmes [en silence]. Je trouve qu'ils ratent une énergie qui est nécessaire pour avancer les idées.

Pour faire avancer les idées, celles des autres, les siennes, Nathan insiste sur la nécessité du lien dialogique.

De façon similaire, Alice a dû tout d'abord échanger au sujet de ce qu'elle vivait pour faire le ménage⁸⁵ sur ce qui perturbait son calme.

Je pense que c'était bien important d'en parler. Je savais que j'avais des problèmes, je ne pouvais pas par moi-même, seulement par le silence, je ne pouvais pas réaliser⁸⁶. [...] Je pourrais dire que j'ai eu besoin d'aide, de communication pour entrer dans mes silences.

Elle insiste sur les bienfaits de ces thérapies pour « [...] trouver mon espace. [...] Ça m'a aidé énormément à prendre ma place, pis à raconter. ».

⁸⁴ Se représenter soi-même à travers ce qu'on projette sur les autres et ce qu'ils nous renvoient.

⁸⁵ Ménage qu'elle dû faire, en partie, en conséquence de son autisme : « Détachement de la réalité extérieure, la vie mentale du sujet étant occupé tout entière par son monde intérieur. » (Rey-Debove et Rey, 1994, p. 160). Ce pourquoi elle aurait "cherché" le silence intérieur davantage que les deux autres collaborateurs.

⁸⁶ « C'est qu'à ce moment-là, j'étais tellement en contradiction, et je suis toujours en contradiction, mais ça m'a aidé à réaliser comment dans ma tête c'était aussi en contradiction. » (Alice).

L'être est formé d'amour et de violence, c'est juste de travailler entre ces deux-là, mais on n'est pas amour seulement pis on n'est pas violence seulement. On a les deux pis ça, ce peut que je sois davantage portée vers la violence, et que je sois sur le passage de ça, pis à ce moment-là, je dois l'exprimer. (Alice)

Pour atteindre le silence intérieur, il est nécessaire d'exprimer les émotions qui nous habitent. S'exprimer par le médium artistique, peu importe lequel (par exemple l'art dramatique, la danse, etc.), est important pour tout individu selon Alice, « [...] pour être capable de faire n'importe quoi, que ça soit considéré laid, ça n'a pas d'importance, mais de le sortir. ». Ce type de mise en forme ne concerne pas l'expression artistique elle-même, mais plutôt ce que le médium permet, par exemple la libération cathartique⁸⁷ et, conséquemment, l'atteinte du silence intérieur. Car il y a une différence entre d'une part, exprimer un affect, c'est-à-dire initier la mise en forme de la pensée dans la formulation énonciative (sortir ce qui est en dedans), à travers l'organisation qu'elle met en place et le début d'une "compréhension", et, d'autre part, l'expression artistique, ce qui permet de concentrer son attention dans la création, une dynamique qui dépasse l'intention de s'adapter (nous y reviendrons au point 4.2.4.5).

4.2.4.3 Le silence d'ouverture permet la réflexivité

Le silence, comme espace personnel de représentation, entraîne une remise en question de ses propres comportements.

Ça ne fait pas longtemps, depuis que je suis ici, j'ai bien plus le temps de penser et de réfléchir, de voir mon comportement et tout ça, l'éloignement. Ça prend du temps, c'est depuis que je suis ici que j'ai le temps de réfléchir : "est-ce que j'ai bien fait" ? Parce que je croyais que j'avais raison. Sur certaines choses, je n'avais pas raison. J'aurais pu le faire plus diplomatiquement que ça. [...] Ce silence m'a permis de me retrouver, de refaire une chose en arrière, de la manière de penser et tout ça. Oui, je me suis permis de mettre les choses à leur place⁸⁸. (Helena)

⁸⁷ Encore que la catharsis résume pour beaucoup la "thérapie", à tout ce qui incite à la répétition du même, davantage que l'exploration de ce même.

⁸⁸ Par exemple : « Comme la manière que moman, popa, la famille X [de sa naissance] ont agi : ils sont très gentils avec moi, je n'ai rien à dire contre eux-autres, c'est moi qui était hors contexte. ».

Une réflexivité accompagne le silence personnel et il permet d'établir de nouvelles associations.

C'est juste dernièrement que je me suis rendu compte de ça, depuis que je suis ici. J'ai toujours pensé d'avoir été rejetée par la famille, par les parents, par ci, par ça. Mais j'avais le comportement, ce n'était pas les autres qui me rejetaient : je me rejetais moi-même. [...] Je pensais que c'est les autres qui avaient tort, mais bien des fois c'était moi qui me retirais. (Helena)

Dans le cas d'Helena, le silence réflexif vient corriger son comportement communicationnel, par exemple par la "définition" de son retrait préventif. Cette réflexivité permet de s'adapter au bris provoqué par la marginalité, au comportement communicationnel réactif tel le silence et, par la suite, de relativiser et d'ainsi dépasser le silence de protection.

La réflexivité, que le silence favorise, prête à la conscience du rôle social, ou son représentant personnel, qui bien souvent nous échappe. En somme, comme si le silence, par la mise à l'écart qu'il autorise, permettait de faire le point, par exemple, sur son passé, et de se projeter dans le temps. De façon similaire, Alice réalise l'effet de ses rôles sociaux dans le silence, d'abord en se dégageant des étiquettes reçues.

Comme je suis très lente de compréhension, encore, c'est que souvent je ne comprenais rien de ce qu'on me disait, pis à travers mes méditations, mes silences, si tout revenait, à ce moment-là je pouvais faire le discernement. Et quand je reviens de cette dimension-là, on dirait que je suis beaucoup plus capable d'avoir le discernement, à décortiquer toutes les étiquettes que j'ai eues, pour ne plus avoir d'étiquettes. Et je pouvais me placer sans me croire victime, méchante, ou Mère Térésa, parce que j'ai à peu près tout eu les étiquettes, de tous les côtés. Qu'à ce moment-là je pouvais faire le ménage là-dedans à moi, me regarder dans le miroir, si on peut dire : "moi là, qui je pense que je suis ?"

Ces étiquettes, devenues des chaînes, ont bien sûr conditionné ses comportements; ce qu'elle démêle à partir de son silence.

On ne peut pas dire que je les contrôle vraiment, parce que je peux discerner ce qui me vient : mais j'ai appris à pouvoir aller plus loin, pis à accepter ces chaînes-là que je n'aime pas, mais à composer avec ces chaînes-là [par exemple, celles qui sont léguées des parents]. Et c'est tout ce qu'on peut faire, mais il faut être très consciente de ce que

l'on reçoit comme, pour moi, comme héritage et de faire : "ça O.K., c'est bien, pis c'est bien que je continue. Ça, non, non, non non !"

« J'ai réalisé, on revient toujours en arrière, l'arrière que l'on le veuille ou non, il est là. ». C'est bien de la réflexivité, c'est-à-dire de la réflexion sur le fait que l'on réfléchisse à soi, que l'on effectue une introspection dans le silence, et que l'on en tire du mieux pour sa propre gouverne.

4.2.4.4 Silence émergent : la place de l'autre

Lors des interactions quotidiennes, le silence dénote la considération de la présence de l'autre.

Il y a définitivement des choses que tu dois dire et d'autres que tu ne dois pas dire pour ne pas être marginal. Mais le fait est que les choses à dire ou à ne pas dire, je ne pense pas qu'il y a une ligne définie que tu ne peux pas traverser. Lors des interactions quotidiennes, il y a certaines choses que tu ne vas pas dire parce que probablement personne ne veut les entendre. Et si tu n'as pas le sens de ça, tu manques un peu du côté instinctif que tout animal a. *You see with animals⁸⁹ and people, you know when you are supposed to say things and when you are not supposed to.* Maintenant le social est presque animal. (Nathan)

Pour Nathan, le respect du silence envers l'autre est intuitif et s'ancre dans le respect de l'espace de l'autre. Au-delà des contenus des sujets à ne pas aborder, en quelque sorte les tabous d'une société, le savoir être silencieux en présence de l'autre, un comportement social, met l'emphasis sur l'importance du senti animal au contact d'autrui.

Qui plus est, le rôle du silence est central à cet apprentissage, qui devrait devenir "instinctif".

You are evaluating yourself constantly through discussion and through the silence. Especially when you are growing up learning, because they ask you questions in exams until you are out of school, and you have to respond by speaking or whatever. And you learn very quickly how much of the spoken you are gonna give people and how much

⁸⁹ « Les écureuils n'écœurent pas les autres écureuils parce qu'ils ne les approchent pas sur certaines affaires. *This I know. I watched them all my life.* » (Nathan).

they need and all the rest. But the thing is you learn this through your interactions with silence. (Nathan)

Le silence est primordial pour l'éducation de l'individu à la mise en forme appropriée d'une idée qu'il estime devoir être transmise.

Everything in the final end can be judge against silence. Tout ce qu'on a dit, tout ce qu'on a fait, tout ce qu'on a affirmé, *is a challenge against silence.* La pesanteur de la valeur de tout ça, rebondit contre le silence et tu juges toi-même s'il y avait de la valeur à cause de ce que tu as compris par le silence. [...] Je pense que l'intelligence brute, comme l'intelligence elle-même, décide. Je pense que le silence est l'arbitre, mais pas le juge. Le juge est ta propre intelligence, mais l'arbitre, c'est le silence. [...] Le critère est tout simplement si la distance de l'idée était assez longue ou assez courte pour faire la fin de l'idée elle-même. Le parler, le langage, le vocabulaire, combien de temps ça a pris pour expliquer ? Le silence, ça va décider.

Le silence, comme appui, aide à développer les habiletés individuelles à communiquer par la parole. À partir du silence, une zone de recul "spontanée" pour se déterminer dans son rapport à l'autre, un individu se positionne dans la dynamique de l'échange communicationnel. De plus, les silences qui émergent durant l'échange permettent de juger de la mise en forme de ce qui fut communiqué et deviennent des bornes d'orientation dans la cohésion du contenu transmis : les mots employés représentent-ils bien l'idée voulant être partagée ?

En groupe, Helena s'oriente également à partir du silence.

J'ai vu passer des grosses veillées que j'avais plus de fun à les regarder marcher, à les regarder faire, à les regarder parler, que si moi je m'impliquais. Je n'avais pas personne avec qui je parlais, mais c'était toute là [elle pointe sa tempe]⁹⁰. C'est pas parce que je me trouve en haut, mais je ressens certaines choses. Tu ressens le parler, tu ressens la personne qui te regarde, tu ressens un paquet de choses. Ce n'est pas mieux, tsé. C'est ma manière à moi. Et dès qu'ils commencent à parler, je le sais encore plus.

Premièrement, le silence d'Helena lui fait observer les forces sous-jacentes aux dynamiques en place, par exemple le masque social de l'individu et ce qu'il représente, sans même que les

⁹⁰ « C'est peut-être pour ça que je suis capable d'être toute seule. ». Éveillée au monde, ou envers elle-même, elle a toujours de quoi être interpellé.

autres individus du groupe ne parlent. Or, pour ressentir, Helena doit être en silence⁹¹, ou peut-être les sensations la placent-elle en silence ?

Moi, c'est parce que j'ai le ressenti devant eux-autres. Parce que quand je vois quelqu'un : "mon Expérience". Il n'en a pas d'expériences, il n'a rien fait⁹². Si c'est quelqu'un de différent, c'est pas pareil. Parce que les choses sont différentes. [...] Je vais me taire, parce qu'ils ont plus de "connaissances" que moi [à propos du contexte de leurs expériences]. Je me tais. Parce que ce n'est pas parce que tu as vécu et que tu as des petits-enfants que tu es quelqu'un, là.

Deuxièmement, son silence lui permet de mieux ressentir. Dans la considération de l'autre, faire silence, au sens littéral tout comme figuré, a manifestement ici comme corollaire de faire écoute. En présence de l'autre, Helena relativise son "expérience", qui demeure irréductible à l'individu, et sa "compréhension" d'une situation, pour être attentive à l'expérience de son interlocuteur. Selon elle, cette disponibilité à l'autre que son silence procure favorise le partage communicationnel, notamment intergénérationnel.

Alice traite également de l'apport du silence dans la place qu'elle accorde à l'autre. Ainsi, au sujet de l'accompagnement qu'elle désirait offrir à son neveu en "phase terminale" :

En étant à la maison, moi, j'ai pu atteindre mon silence et... il est parti [décédé]. C'est ça aussi le silence, je pense que je ne peux pas donner la paix à l'autre, même si je veux l'aider, j'ai toutes les bonnes intentions au monde, si je n'ai pas mon silence intérieur. À ce moment-là, ne fais rien, vas-t-en. Parce que c'est l'inverse, on crée, dans ma perception, on crée de l'interférence. [...] Parfois être utile dans la vie n'est pas nécessairement ce que l'on fait. Il faut aller plus loin que ce qu'on pense qui est utile.

Pour bien répondre de l'autre qui demande le calme, un individu doit nécessairement être lui-même à l'aise avec le silence. Malgré toutes les bonnes intentions, si ce n'est pas le cas, la présence même d'un individu peut devenir gênante, si ce n'est contre-productive.

⁹¹ Observer et ressentir, pour Helena, vont de pair : « Des fois je pense que je parle et je ne parle pas pantoute. Mais c'est peut-être le ressenti. ». Le "elle pense qu'elle parle" démontre qu'elle est en relation dynamique à l'autre et interagit avec lui, dans son silence.

⁹² « Il y en a encore qui disent ça "les expériences", j'haïs ça. C'est pas parce que j'ai 72 ans pis que j'ai de la misère à marcher que j'ai des expériences. J'ai "mes" expériences. Je n'ai pas plus d'expérience qu'un autre. » (Helena).

En somme, c'est à l'aide des silences que Nathan actualise son respect de l'espace de l'autre et perçoit la place qu'il occupe dans l'échange avec un autre individu. En plus, il évalue ce qu'il dit, et communique, par l'étendue du silence qui émerge. Helena, de son côté, se tait pour bien entendre l'autre et, campée dans son ressenti, elle observe la façon de dire et non pas seulement ce qui est dit. Elle porte attention à l'individu derrière le masque. Pour sa part, Alice assure que, si elle veut aider l'autre, elle doit être "en silence" pour s'accommoder à la demande de silence de l'autre, sinon son bruit crée de l'interférence, en dépit de sa bonne volonté. En résumé, le silence est l'espace essentiel, générique et personnel, qui permet de discerner quelle est la "place" à occuper et à prendre dans l'échange, en fonction de l'interlocuteur.

4.2.4.5 Silence réparateur : hors ou à côté du retrait – s'investir, faire et créer

Pour Alice, la conséquence de faire ce "ménage personnel" réside dans le silence intérieur, qui, lui-même, en retour, aide à clarifier.

Comme je suis lente, je réponds vite mais souvent les paroles de l'autre vont faire effet plus tard. [...] Quand on parle avec une personne, les mots que la personne utilise ont un effet, on est comme très, un violon, une guitare, un instrument de musique, on nous touche et ça vient toucher des choses. Même si ça les touche pis ça nous fait très mal, c'est là que le silence parle le plus. L'autre te fait remettre en question. Des fois, tu dis : "je ne veux pas le revoir pendant un bout de temps". Sauf que dans le silence intérieur, ça fait : "vas plus loin, c'est ce que tu ne veux pas voir". [...] J'ai une théorie que toutes les personnes qu'on rencontre dans notre vie ne sont jamais inutiles, que, si on s'arrête dans notre silence intérieur, ils sont sur notre passage, c'est là tout le temps, tout le temps pour une raison. Il n'y a rien d'inutile. Rien, rien, rien ou personne.

Silence et lenteur, souvent indissociables, pour aboutir à un bien-être tranquille, qui n'est pas de l'ordre de la "transformation", mais d'une sorte d'"illumination". Comme si le silence permettait une forme de concentration à partir de laquelle s'envoler, jusqu'à ce qu'elle puisse entendre ce que les autres lui disaient et non pas seulement ce qu'elle en comprenait préalablement. Alice traite également de l'attitude qu'elle a longtemps adoptée sans s'en rendre compte, celle de rejeter car elle se sentait elle-même rejetée, avant d'atteindre son

silence intérieur. C'est dire que le silence contenu de l'individu rejeté, employé en réaction pour rejeter à son tour, vient à se définir dans le silence réflexif lorsque l'individu est seul.

J'en ai fait beaucoup, j'étais toujours hors normes. Mais trop, il ne faut pas être imprudente dans "être hors normes" : tu peux le faire sans que ça te mette la société contraire à toi. Pis même certains amis, la parenté. Tu peux tout faire ce que toi tu désires faire, mais en sachant l'expliquer, pas en partant sur un coup de tête, en ne touchant pas à leur sensibilité. Moi, c'est mon idée aujourd'hui. (Helena)

Cette prise de conscience, issue d'associations libres, est aussi le fruit des sédimentations de silences et de ce qu'elle y a trouvé. Comme Nathan, c'est l'isolement qu'elle déplore et la réflexivité que le silence lui permet la ferait agir autrement aujourd'hui, consciente de son apport à la situation qu'elle aurait souhaitée différente, et à quoi son silence de retrait préventif a pu contribuer. Alice a dû prendre conscience de son silence réactif pour le "désenfler", pour être métabolisé et ainsi créer l'espace intérieur qui fasse premièrement percevoir, et deuxièmement, apprécier le silence. Le silence, en retour, pondère les choses autrement.

4.3 Conclusion : le silence et la liberté de choisir

De la situation étudiée similaire à tous les collaborateurs, la marginalité, on découvre que le silence, en réaction défensive, rend improbable la rencontre de deux individus. Aspect important des récits, le silence contenu vient à la fois élargir et consacrer la faille entre la personne marginale et son entourage. Le silence survient au moment de l'étiquetage, sans équivoque, comme agent d'exclusion, d'une part, par ceux qui marginalisent et d'autre part, par les rejetés qui se protègent ainsi. En somme, le silence a à la fois généré et consacré leur marginalisation. Le tabou requiert le silence, tout comme le silence rend tabou.

En outre, le silence contenu, dans l'échange verbal au quotidien, contribue à la mise en place du masque dans la présentation de soi. Le silence des chercheurs émerge d'expériences limitrophes, qui leur demandent des ajustements, s'ils désirent passer inaperçus dans la mise en scène du théâtre social. Le respect de la loi du silence comme censure informelle est alors

requis. Le "contenu" du silence créant le masque, nécessaire pour s'intégrer dans le théâtre social, fut davantage décrit par les deux collaboratrices, Helena et Alice, qui ont désiré se camoufler dans le théâtre social, ce qui ne fut pas le cas de Nathan. Le silence contenu, ainsi adapté aux circonstances, permet la fluidité de l'échange et, par le fait même, renforce les interprétations en place : pas de confrontation, pas de dialogue. Bien souvent, il est le signe d'une indisposition à la rencontre, car il est prédéterminé à l'échange selon les conventions et les attentes. Préventivement, se taire indique une hésitation vis-à-vis de la rencontre. Seulement, pour la personne qui porte le masque pour tromper ou sauver les apparences, un rôle s'insinue et s'incruste. Le silence contenu peut inconsciemment susciter un frein, si ce n'est un blocage à la rencontre de l'autre.

L'usage du silence contenu est donc imposé et choisi en même temps. Défini ainsi, c'est dire que ce type de silence fait partie intégrante de l'adaptation à la vie sociale, ce qui émerge comme le sens général de la description de l'expérience non choisie du silence. À la différence du silence contenu qui est prédéterminé, le type de silence évoqué en lien à la possibilité de "s'adapter", le silence personnel, sera visé pour d'autres fins, plutôt qu'utilisé comme fin en soi. Une personne silencieuse n'a pas nécessairement atteint son silence intérieur. "S'adapter" est corollaire de "adapter", mais non garanti, car dans "s'adapter", l'individu va plus loin : il est lui-même activement modelé par l'adaptation. En partie, c'est réagir et parer au mal de "adapter". Dès lors, s'adapter bénéficie, ou procède, de ce va-et-vient, entre adapter et s'adapter, pour finalement trouver ou créer du sens pour soi, c'est-à-dire réparer plutôt qu'uniquement réagir. Pour « adapter », le silence sera de circonstance, imposé par l'exigence sociale et pour « s'adapter », à force de convoiter le silence, on se dispose à une ouverture à soi, et donc à l'autre. En retour, cette ouverture au silence personnel favorise la tolérance du silence lors de l'échange avec un autre individu, ce qui aide à se positionner activement lors de l'échange en cours.

Le silence en solitaire pré-dispose ou post-dispose généralement aux rencontres humaines. Des types de silence évoqués qui favoriseraient la rencontre, la disponibilité individuelle que procure le silence, par exemple le silence intérieur d'Alice, prépare activement à la considération de l'autre. De surcroît, le silence intérieur d'Alice, atteint à la suite d'une prise

de conscience de son conditionnement, débouche sur la possibilité d'être différent et donc d'agir volontairement et non pas seulement sous la détermination linéaire de son rôle social. « Pourquoi je suis avec, pourquoi un tel, pourquoi que j'endure telle ou telle chose ? » (Alice) sont des questions qui émanent de la réflexivité du silence qui se pose sur la relation à l'autre. Ce silence personnel ouvre à la représentation de la rencontre potentielle en cours : il fait naître ce qui est absent et ce qui est sous-jacent à la relation. Lorsque le silence intérieur est atteint, l'individu ne joue plus de jeu ou, en tout cas n'en ressent pas systématiquement le besoin, mais le voit plutôt comme une parade occasionnelle aux agressions légères.

Le silence, comme espace de réflexivité à l'égard de ses comportements avec les autres, peut témoigner de l'importance accordée à cette "réflexion" en présence d'autres individus. Lorsque le silence n'est pas déterminé et qu'il survient de l'échange, il permet de s'orienter dans le partage et de déterminer son apport. L'individu devient ainsi ouvert au silence et tout aussi réceptif à un tel silence.

CHAPITRE V

LES SILENCES DU MONDE

Le chapitre IV nous a fait explorer l'expérience du silence telle qu'éprouvée dans la réalité des cochercheurs alors que le présent chapitre rend d'abord compte de la manière dont ils ont dorénavant intégré le silence dans leur vie. Nous avons ainsi accès à un niveau plus élevé dans la réflexivité de nos cochercheurs. Dans cette optique, nous adopterons également, en seconde section, une forme d'analyse plus élaborée, qui mettra en relief certains thèmes que l'on trouvait dans la structuration conceptuelle. Ces thèmes sont mis en comparaison avec certains aspects du récit de nos cochercheurs, ou avec seulement des intuitions de pistes laissées dormantes.

5.1 La portée du silence : de saveur relationnelle à l'écoute cosmique

Des récits des collaborateurs, il émerge l'idée que le silence concerne la plupart du temps une action. Cette action recherchée est la cohésion, au sein du groupe de comportements qui trouvent place dans leur branche dominante d'interprétation du silence : l'intériorité pour Alice, le "privé" pour Helena et l'espace personnel respecté de chacun – laisser l'autre tranquille – pour Nathan. Comme si le silence contenu⁹³ s'était ajusté à eux, à leurs besoins et difficultés, pour corriger le type de relation qu'ils désiraient tonifier, autrement dit, dont la mise en ordre était requise par eux. La quiétude d'esprit au quotidien est visée. Helena l'énonce ainsi au sujet du masque qu'elle ne fut pas encline à porter et qui lui imposa le

⁹³ Rappelons que le silence nommé "contenu", tant pour ce qu'il cache que l'action de se contenir, est celui qui est promu par le théâtre social et imposé, par l'autre ou à soi, pour l'intégration sociale.

retrait : « Il faut avoir l'équilibre. C'est une bonne chose quand même de l'avoir, la famille [de naissance]. Ça donne une satisfaction aussi. Obtenir l'équilibre, montrer l'apparence. [...] C'est le rejet, il faut faire attention à ça. » (Helena). Pour cette collaboratrice dont les manières de faire ne concordaient pas toujours avec la "bonne vie" sociale, le silence contenu lui permettait d'éviter le rejet, ce qui l'a profondément marquée, en ajustant l'apparence. Peu importe leur thème dominant associé au silence, ce dernier, en tant qu'adaptation choisie, s'est ensuite élaboré comme support à un besoin de cohérence.

Dès lors, entendre le silence, pour Nathan, est au centre de ses préoccupations quotidiennes, mais comme un rythme.

Pour moi, la vie est une "collection", un groupe d'actions, un groupe de surgissements, de mouvements, vers un moment de repos et ensuite le même exercice envers un autre repos. Moi, je pense comme ça durant toute la journée. [...] *By the time you have used up so much of your energy that you have only the consciousness of your perception to figure out if you are gonna strain yourself, you're at the point that you have used up your energy that all you got to do is watch out you don't use too much more : silence is right there. That silence is helping you for sure. [...] That's when you sit down and lean back and silence embraces you.* (Nathan)

Quand une personne s'ouvre au silence, elle sent la congruence de la mise en forme que devraient prendre ses efforts, "guidée" dans son inscription au monde. Le silence oriente la manière d'accomplir ses activités quotidiennes, car il aide l'individu à percevoir lorsque le repos est nécessaire, ce qu'il procure également. « À mon avis, le silence est la plus importante des choses durant la journée de n'importe qui » (Nathan), puisqu'il rend lucide et nourrit la perspicacité, notamment, dans la confrontation aux obstacles. Entendre le silence colossal est, en soi, une manière de s'inscrire au monde.

5.1.1 Le silence "colossal" : essai de définition

Le regard de Nathan sur le silence, qui se dépose dans le monde cosmique, nous fait apprécier l'interpénétration de ce monde avec l'individuel et le social. Nathan insiste sur

la différence marquée entre ce qu'il nomme le silence artificiel (type de silence que nous incluons sous le terme "transitoire" dans ce mémoire) et celui, colossal⁹⁴.

Il y a une sorte de silence artificiel qui est la distance entre toi et la prochaine personne avec qui tu vas t'entretenir. Et il y a le silence colossal, le silence universel, qui n'est pas le silence des êtres humains qui ne parlent pas. Parce que n'importe quelle combine de sons, de bruit qu'on puisse faire, ça va arrêter d'un moment à l'autre et le silence est toujours là. Par exemple, les voitures pendant une demi-heure et tout d'un coup, paf, plus de voiture. Silence. Ça c'est artificiel. Mais là, le silence colossal, il va revenir, peu à peu, il va revenir s'installer. Et le bruit va avoir trois fois plus de trouble à se faire entendre à cause que le silence colossal revient. *It's like an echo*⁹⁵.

Le silence colossal est universel au sens qu'il est générique et qu'il se pose à titre de phénomène transculturel, au-delà du rapport de l'être humain à ce dernier qui peut l'obturer et le système de référence culturel. Le silence colossal devient ainsi un phénomène du monde, il englobe ce dernier. En revanche, le silence qui est "illusoire", selon Nathan, est celui qui représente une séparation "artificielle" – mais inévitable – entre soi et son prochain, ce à quoi on peut associer l'absence de parole ou une accalmie dans le bruit.

Le silence, c'est le médium. Ce vide-là, ça a les qualités nécessaires pour que l'échange existe. La distance entre chaque personne, la qualité de l'air même. On appelle ça en science l'éther. Et en science, l'éther est l'espace et le moyen qui gouverne tout ce qui agit dans la vie elle-même. L'éther est fait de tel, tel, tel, tel gaz, qui en même temps correspondent aux qualités des étoiles, et les étoiles gouvernent l'existence des mondes, des planètes. *So that's what so beautiful about that. But silence is not a void*, le silence, c'est une qualité formidable.

La composante principale du silence colossal est sa teneur de lien, de soutien, en regard des actualisations des "choses" du monde. Cette tension permet non seulement de relier les différents agents du monde, qui, en interrelation, constituent ce monde, mais aussi crée l'équilibre de base en offrant l'espace nécessaire entre ces "choses", à titre de médium, ce qui

⁹⁴ « Je pense que tu pourrais [y] donner toutes sortes de noms. ». Nathan s'est empressé de préciser : « Mais le silence éternel, ce n'est pas un bon mot, "éternel", parce que ça conçoit l'Eglise. ».

⁹⁵ « *That [espace du silence malgré le bruit] I figure after I played the flute quite a bit against traffic. There is a space that is silence, it comes in and out all the time.* » (Nathan).

permet leur "individualité" et la possibilité de se rencontrer⁹⁶. Pour Nathan, le silence colossal est l'invisible qui met en relation les différentes parties du monde, tout en offrant l'espace nécessaire pour qu'ils n'entrent pas en collision. Ce "lieu" est à la fois physique (l'éther) et métaphysique : sans forme, mais il donne forme, puis sans substance, mais permettant de la constituer. Pour les êtres humains, ce silence est la possibilité même d'une rencontre, car il est l'espace qui la permet, tout en étant le médium pour se la représenter. En bref, il est une rampe d'accès du monde qui ouvre à celui du partage avec l'autre, auquel tous sont invités.

5.1.1.1 Le sort culturel du silence

Dans la mesure où il est possible pour un individu d'entendre le silence colossal, qu'en est-il lors de la vie quotidienne ?

Quand on est dans le bruit, qui est là constant depuis un temps, le silence colossal est plus difficile à se faire entendre et vice-versa, le bruit a plus de difficulté à se faire entendre à partir du silence colossal. Les deux sont polaires : l'un déteste l'autre. Si le bruit s'arrête, le silence descend tranquillement. [...] Moi je ne trouve pas qu'un bruit mécanique est un son : c'est une bâtarde d'un son, c'est un son pervers, c'est laid, c'est tout d'un coup, c'est dans ta face. C'est quelque chose qui te dérange, alors là ce n'est pas la même affaire qu'un son normal, en tout cas entre deux personnes. Gardons en tête ces deux types de son [la voix et le bruit]. [...] Il y a deux raisons pour le son lui-même. Il y a l'effort de communiquer, d'abord, et deuxièmement, il y a le vouloir de s'entendre.

Le type de "production sonore" donne forme au silence et influe sur sa plénitude. L'intention de cette production différencie le bruit de la voix qui, elle, ne contraint pas nécessairement la venue du silence. On l'a vu, pour Nathan, le son est gouverné par le silence, c'est-à-dire qu'il le supporte tout comme il le reçoit. Alors, dans un tout autre registre, l'individu qui désire entendre le silence colossal doit composer avec le bruit.

Je pense que c'est une erreur humaine de le maltraiter, le silence. C'est juste une erreur humaine. Seul le silence peut nous guérir de la débâcle et de la folie quotidienne de la société. Car il crée le vide essentiel. La débâcle, c'est quand tout le monde quitte leurs

⁹⁶ On se souvient que pour Finkielkraut (1993), la rencontre doit comporter sa part d'appartenance, c'est-à-dire un "soi" qui s'investit dans la rencontre.

bureaux à 16h30 et il n'y a aucun espace pour n'importe qui pour aller n'importe où, parce qu'il y a trop de monde à la même place en même temps, comme prendre le métro ou la congestion des voitures dans la rue.

Au quotidien, la présence d'autrui, si elle est envahissante de son espace personnel, peut également perturber la perception du silence colossal. À cet égard, la considération de l'autre passe par le respect de l'espace individuel. Nathan apprécie, voire recherche, le silence qui dénote cet espace dans ce qu'il nomme la "folie quotidienne", qu'il symbolise par l'empiètement physique de l'un sur l'autre.

J'entre dans le dépanneur à Val-Morin, il est 6h30 du matin, je veux aller prendre un café. Je salue le patron qui me connaît bien. Il ne m'a rien dit, et j'ai entendu un silence très clair, un silence parfait, aucun besoin de bruit, de son, de parler. Ce fut un silence parfait pendant juste quelques instants, mais c'était comme une heure de repos. J'ai senti autant de bienfaits dans cet échange qui ne valait pas de mots.

Le silence partagé entre deux personnes, sans que l'échange soit à proprement dit engagé, manifeste la reconnaissance réciproque de la présence de l'autre. Outre le fait d'être une pause dans la rythmie quotidienne contemporaine, le silence de cet échange est riche car, en partie, les protagonistes se connaissent préalablement et "s'acceptent", c'est-à-dire que la présence de l'autre n'est pas inconfortable. Au contraire, ces deux individus ne sentent pas le besoin de devoir délimiter leur espace l'un par rapport à l'autre. Cette sorte de complicité, entre des étrangers, est néanmoins peu fréquente. « *That's just weird, because a lot of people aren't conscious half of the time. And that's why I am very careful when I put myself into a really good space. I normally stay away from everyone.* » (Nathan). De la même façon, Helena mentionne : « À tous les soirs, ça me fatigue quand ils viennent me parler. Le soir, je veux lire. Et je ne lis pas toujours la même chose. ».

L'individu qui tend l'oreille au silence colossal, à une telle expérience qui elle-même inspire le respect de l'espace personnel de l'autre, se retire bien souvent des lieux publics, car les comportements alors déployés, par exemple la verbalisation abondante, bafouent cet espace. Le silence est recherché afin de s'adapter, de tendre vers l'équilibre, ce qui favorise la cohésion interne, d'ailleurs si forte que les chercheurs ont moins besoin de cohésion externe tout le temps, c'est-à-dire de calme de leur entourage, pour trouver le leur. En se

modulant entre aller et venir avec cet extérieur, ces individus se retirent de plus en plus du "monde", étant susceptibles de trouver leur valorisation à l'écart.

5.1.2 Le silence au quotidien

5.1.2.1 Les conditions facilitantes

Tous les cochercheurs s'entendent pour dire que certains lieux sont privilégiés et plus favorables à l'épanouissement du silence.

Comme ici on ne peut pas entendre le son des voitures... pas vraiment, c'est très, très éloigné. Même pas de bruit de moteur. Alors là, on peut dire que le silence terrestre est peut-être une centaine fois plus énorme en grandeur, disons le volume, que le bruit sur Terre. Il y a beaucoup, beaucoup, beaucoup de place où tu peux te trouver comme ici [nous sommes au parc Jeanne-Mance, à Montréal], où tu peux avoir le silence en totalité en tout temps. (Nathan)

Ce silence terrestre, qui fait référence au silence transitoire qui s'insère entre les bruits ou les paroles des êtres humains, est propice au silence colossal. Du point de vue spatial, s'éloigner du bruit urbain et de l'industrialisation, jusqu'à littéralement marcher aux limites de la ville, peut favoriser la perception du silence colossal dans lequel toute cette activité s'inscrit. Alice fait également mention de la nature lorsqu'elle traite du silence du monde.

Les moments que j'ai vécus dans ma vie où c'était vraiment le silence, c'est quand j'ai fait du camping sauvage, et la nuit surtout... Disons qu'en général, la fin de l'après-midi, le début de la soirée, quand je suis à la campagne, il y a une heure où tu n'entends plus rien. Ni les oiseaux, ni les crapauds, il y a cette espèce de silence qui est une récompense quand on peut être là au bon moment, et qui me manque, parce que ça fait longtemps que je n'y ai pas été. Mais c'est plus difficile à cause des autos, on n'en trouve plus.

Tout comme des lieux sont davantage propices à la venue du silence de communion avec la nature, il en va de même du moment de la journée. Au cours de la journée, l'espace-temps pour faire l'expérience de la splendeur du silence colossal se situe au crépuscule mais surtout à l'aube, lorsque l'activité humaine est minimale, avant que la rythmie de la vie quotidienne

de la masse prenne place, ou lorsqu'elle s'atténue. Comme s'il y avait une répartition des "voix" dans le silence. Bref, le silence s'entend plus facilement lorsque éloigné du vacarme de l'industrialisation⁹⁷.

Le silence dans l'environnement, le silence en plein milieu d'une forêt, moi je suis habituée, j'aime ça. [...] Je me sens bien et calme. Ouverte à d'autres choses, que ça soit des mouches qui passent, ou des roches, n'importe quoi, je me ferais un petit chemin avec des roches, j'aime le silence, moi. Autant que j'aime le monde, autant que j'aime mon silence et je m'arrange pour l'avoir. (Helena)

L'épanouissement favorable de l'expérience du silence, qui dispose au "sentir" de l'environnement, est lui-même favorisé par l'appréciation, quand ce n'est le désir, de ce silence. Malgré tous les efforts pour trouver un endroit calme et silencieux, la personne demeura le guide de son expérience du silence.

Autrement, on se souvient que pour Alice, le silence intérieur n'est pas seulement présent que si le bruit dans l'environnement est absent : il se maintient malgré les perturbations extérieures. « Puis je pense qu'au moment où l'on développe les choses en soi, pis qu'on va chercher le silence à l'intérieur, à ce moment-là on peut le vivre un peu partout, mais il y a des endroits plus privilégiés. » (Alice). Lors de la vie quotidienne, Nathan évoque également l'importance de ponctuer ses déplacements quotidiens de lieux silencieux⁹⁸, bien qu'il soit possible d'entendre le silence colossal malgré le bruit.

⁹⁷ Ces considérations nous portent à croire que l'absence du bruit de l'industrialisation, recherché en nature, n'est pas tant pour fuir l'"hypnotisation", la réplique et la répétition (Attali, 1977), causé par son bruit qui a conquis la planète, mais bien le "rythme" de l'activité humaine elle-même.

⁹⁸ « Ce qui est bien avec la transition disons entre le moment du réveil le matin et le moment où tu es [plus tard dans la journée] ensemble avec le silence colossal, c'est que tu te trouves dans une place comme ici [le parc Jeanne-Mance, à Montréal]. ».

5.1.2.2 Appréciation du silence extérieur et silence intérieur : le chiasme de l'expérience

Comme nous venons de le constater, l'aptitude de l'individu à vibrer au monde influence son expérience du silence. Selon Alice, le type d'inscription à la vie quotidienne influence cette aptitude. « Il y a une catégorie de gens, qui sont dans le faire, dans les projets pour ne pas s'intérioriser⁹⁹, pour ne pas aller chercher le silence, ça a toujours existé et ça existera toujours. ». Ainsi, non seulement le rythme urgent de la vie quotidienne ne favorise pas le silence, mais le type d'activités auxquelles un individu s'adonne détermine largement son accès au silence, voire se pose comme réponse du désir ou non de silence.

Pour percevoir le silence colossal, il faut tout d'abord discerner sur quel silence nous portons notre attention, celui "artificiel" (transitoire) ou colossal. Il faut vouloir l'entendre pour que le silence colossal se fasse entendre.

Le silence universal is so big, you have to be strong to accept it, you have to be ready to accept the silence that is universal. Because then you gonna hear a car go down the street, screaming, burning rubber. How did that happen?, how come that car is allowed to do that? Or someone starts screaming bloody murder on his neighbor. Mais le silence universel dit : "c'est rien, c'est rien du tout". You know it's a huge silence.

Dès lors, pour apprécier le silence, le goûter, il faut le soigner. À la différence du bruit de toutes sortes, où l'individu peut aller de l'un à l'autre aisément, le silence exige davantage de zones de sensibilité pour mettre un écart entre d'abord, plusieurs stimuli sonores, puis sensibles en général.

But you have to go in the silence, more and more, you got to find it over and over again. [...] I think the quality of silence controls the direction you're going in. Looking for

⁹⁹ À cet effet, Alice mentionne l'importance des divertissements technologiques : « Je dirais que la masse de la société voit plus comme Anika [jeune fille dont elle est responsable] : j'ai besoin du téléviseur, j'ai besoin de beaucoup d'appareils, de gadgets. Et la masse, que ça soit dans n'importe quelle société, il y a 1000 ans, ou aujourd'hui, a besoin de plus de choses extérieures, mais je dirais que la minorité est de plus en plus grandissante pour aller vers une intériorité, vers soi-même, de réaliser ses rêves. ».

silence will control how close you get to it. And all the definitions¹⁰⁰, silence is still in control. It's called simplicity. (Nathan)

Il faut se projeter tout entier dans l'expérience du silence, tout en se gardant de définir rigidement l'intuition de l'expérience possible que nous devrions faire, par risque de se créer une structuration mentale qui nous en détournerait¹⁰¹. Le silence, volatil, prend la valeur qu'on lui attribue en fonction des arrières-mondes de sens et son approche détermine la forme qu'il prendra.

Apprivoiser le silence est déterminant puisque emmagasiner sa force intérieurement concourt au maintien d'une forme de paix nécessaire pour entendre le silence colossal malgré les perturbateurs externes. De plus, l'individu doit recevoir le silence. L'interpénétration des expériences du silence dans le registre sensible explicite leur chiasme (chap. II, sect. 2.2.1.1), c'est-à-dire que l'expérience du silence colossal s'articule avec celle du silence intérieur.

5.1.3 Le processus possible de présence de soi au silence

5.1.3.1 Admettre l'antériorité

Les chercheurs insistent pour dire que le silence colossal et le silence intérieur peuvent coexister avec le bruit. Le mieux est tout de même de trouver le silence malgré le bruit,

¹⁰⁰ Le silence colossal ne se contient pas dans une définition. De plus, cette difficulté à le représenter par le langage suggère l'idée d'un silence primordial, dont l'être humain peut rendre compte, mais qu'il ne contrôle pas. Un silence qui était là avant le son de l'humain. « Le silence est un état, on peut dire, spirituel, et terrestre, qui existait avant que la Terre soit bruyante. C'est un principe vraiment catholique qu'avant qu'il y est, le silence existait beaucoup avant que l'homme soit sur terre. Ce silence-là est le silence d'avant la création. Ça a l'air que pour la Terre de naître, ça a pris des sons. Alors on peut dire que le son et le silence existaient en même temps lors de la création de la Terre. Mais en fin de compte, les théologiens, les philosophes catholiques, ils constatent que ce n'est pas l'expression exacte pour ça, mais ils sont d'accord sur le fait que ce silence existait avant que nous on existe. Et ça c'est une croyance des philosophes théologiques. C'est juste une croyance. On n'est pas capable de le prouver. [...] Je dirais que c'est à travers le monde. » (Nathan).

¹⁰¹ Qu'il ne faille pas circonscrire le silence dans une prédéfiniion confirme que la perception du silence colossal ne peut qu'être directe. Il faut prendre garde à la perception inférée qui appose la forme à l'objet, ici l'expérience du silence, limitant ainsi l'expérience du phénomène en la posant dans un cadre précis.

affirment-ils. Sinon, on l'a vu, il faut tenter de le maintenir. « *You know, it's like, you don't have to talk, and if you want to find silence you can talk to yourself and you'll find silence even better, because sometimes you forget.* » (Nathan). En silence, sans cette inattention personnelle à sentir la vibration du silence colossal, par la concentration sur soi, tout être humain devrait entendre le silence.

C'est une condition humaine qu'en se réveillant, tu entends le silence. Et tu devrais être entraîné¹⁰² à accepter que ce silence-là est très agréable pour toi, quand bien même que tu ne peux pas le toucher. D'habitude, d'entendre le silence est primordial. Comme si tes yeux sont ouverts, c'est primordial que tu sois en train de voir quelque chose en tout temps, parce que c'est ça, la fonction de tes yeux. La fonction de tes oreilles est au moins d'entendre le silence tout le temps, qui n'est pas le néant.

En se réveillant, l'individu sort d'un état où il est fermé sur lui-même et prend conscience du monde qui l'entoure. Lors de ces premiers instants au réveil, on peut entendre le silence, avant même que ne surgissent les préoccupations quotidiennes. Ainsi, accepter que le silence sous-tende l'expérience individuelle du monde favorise sa perception. Le silence est alors sollicité par la volonté.

L'oreille elle-même est un sens physique, mais en fin de compte, on ne peut pas dire "O.K. je touche le son". [...] On ne touche pas le son, le son nous touche. Même si moi, je ne peux pas toucher le silence, en fin de compte le silence est là. [...] Parce qu'on ne peut pas toucher le silence, on doute de son existence. Mais le fait qu'à 50 ans j'ai entendu le bruit toute ma vie, quand il n'y en pas de bruit, il y a du silence, et je suis arrivé à constater que oui, le silence est très tenable [palpable], très en existence. [...] *The moment I feel the big silence, it is almost like a pat on the back. You do not feel it, but it feels like that, palpable. It's like it's in the air.*

En somme, il faut se laisser toucher par le silence.

¹⁰² La description de Nathan suggère que le rapport au silence colossal s'historicise. Puisque l'on sait que la disposition de l'esprit, et les efforts à cet effet s'historicisent également (Rinbochay, 1986), l'expérience du silence sensible semble bel et bien mentale.

5.1.3.2 Une ascèse personnelle : l'appui de la musique du monde par la nature et la musique des autres

Comme catégorie la plus intime des conditions qui facilitent le silence, la discipline personnelle est mentionnée par les chercheurs.

En fait, pour moi, c'est beaucoup de choses, l'intériorité. Effectivement, lorsque tu laisses trop d'émotivité, c'est difficile d'avoir un silence intérieur. C'est une chose qui se travaille, facilitée par une concentration, je dirais une certaine paix, à cause de la discipline personnelle. [...] Je dirais que les artistes ont peut-être plus de facilité dans ce domaine-là, parce qu'ils ont une concentration. (Alice)

Nathan mentionne également l'attention nécessaire pour s'adjoindre le silence. « *To be opened to what is unconscious is like learning how to hear silence*¹⁰³. C'est la même affaire. ». La disponibilité au silence s'apprend et elle requiert une concentration pour percevoir au-delà de ce qui spontanément embrouille une telle perception. Inspirée de la similitude avec la conscience, et ce qu'elle renferme d'inconscient à mettre un tant soit peu à jour pour considérer son procédé de façon holistique, l'expérience du silence, pour l'être sentant, nécessite de se rendre conscient du versant sensible de sa condition.

La musique, qui elle-même existe grâce au silence, à travers ne serait-ce qu'une note de l'harmonie, peut favoriser l'atteinte de son silence.

On dirait que j'ai toujours besoin des arbres, de la nature pour aller plus profondément dans mes silences. Et la musique. Je ne pourrais pas vivre sans musique. C'est simple. Moi, quand ça va mal, c'est la musique et à ce moment-là, j'entre dans mes silences. [...] Je pense que ce qui m'a le plus aidée, disons à partir en orbite, c'est danser sur la musique africaine. C'est bizarre à dire, parce que pour moi, le silence, c'est intérieur.

De se laisser vibrer de la musique d'un autre, de s'exprimer de concert avec cette musique, entraîne la concentration sur son corps et ses sensations.

C'était aussi un silence, la musique était en moi, chaque partie de ma peau, de mon corps, étaient dans cette musique-là. Que j'aie le rythme, ça n'a vraiment pas

¹⁰³ L'inconscient, qu'il faut aussi, plusieurs diront, mettre un tant soit peu à jour pour espérer trouver une accalmie des comportements répétitifs.

d'importance. J'ai fait beaucoup de méditation et je n'ai jamais obtenu ce niveau de silence qu'en allant à la musique de ma façon, dysfonctionnelle, mais à ma façon. Je partais, je restais avec le tambour en tête. Il y avait un silence c'était tellement apaisé dans ma tête et dans mon corps. [...] Parce que même si tu fais de la méditation, ça prend du temps. Pour moi, ça prend beaucoup de temps à être capable d'arriver à une minute de silence à travers la méditation. J'ai fait de la méditation transcendante. Ça prend une grande préparation, ça prend un genre de vie. Si tu es quelqu'un qui est dans le faire, toujours avec des projets, c'est très difficile de rejoindre cette minute [de silence] parce que dès que tu es assise : "ah oui, après il faut que je fasse telle chose".

Se laisser porter par la musique fait en sorte que l'on se distancie du quotidien, que l'on déroute la cadence de sa tête pensante. Le silence peut advenir. La musique dirige les sensations qui étaient dispersées. Donc, il est parfois plus aisé de s'envoler dans le silence en se mettant au diapason de l'art des autres. En soutien de la discipline demandée pour apprécier le silence, s'exprimer en s'épaulant de la musique des autres peut faire naître le silence intérieur. En contraste, la musique écoutée dans un baladeur peut créer un mur de bruit entre un individu et son entourage, voire le monde qui l'entoure, si cette dernière est utilisée pour se refermer sur soi et le signifier aux autres, parfois bruyamment. Enfin, l'ascèse personnelle permet d'entendre la musique du monde, naturelle, et celle, colossale, tout comme l'art musical des autres peut projeter dans le silence.

5.1.3.3 La synergie des sens dans le silence : état physique et "entendement" culturel

La condition physique est importante pour entendre le silence. « Je pense que si ton ouïe est bien, tu peux entendre presque tout le temps le silence. Pour moi, la plupart du temps, j'ai des troubles avec mes oreilles. J'entends rien, j'entends pas le silence. Mais d'habitude le monde [les gens] en tout temps peuvent entendre le silence. » (Nathan). Des perturbations de l'audition dérangent dans l'écoute du silence.

Le silence colossal, c'est meilleur de pouvoir l'entendre. Mes troubles [auditifs] ne m'empêchent pas d'entendre le silence colossal. Plutôt, c'est un silence [celui perturbé

par ces troubles] qui est moins joli que le silence plus grand qu'on est. Moi j'aime mieux entendre un plus grand silence¹⁰⁴. (Nathan)

Cette nuance met l'emphasis sur l'ouverture au caractère sensible du monde pour bien entendre le silence colossal, car potentiellement davantage refermé sur lui-même, un individu avec des troubles de l'organe sensoriel voit nécessairement altérée sa perception sensible du monde. Les carences auditives n'empêchent pas forcément l'individu d'entendre le silence colossal, mais elles font en sorte qu'il doive franchir un obstacle important pour s'ouvrir au grand ensemble. Cet obstacle à franchir bénéficie de la synergie.

L'ouïe et la vue s'entraident, mais elles ne s'additionnent pas. Elles contribuent à la même chose. Les oreilles aident beaucoup la vue, beaucoup, beaucoup. Mais, s'il y a trop d'influx aux yeux, ça va déranger ton ouïe. C'est certain, c'est certain. Même s'il y a du silence, s'il y a trop d'affaires qui se passent devant tes yeux, ça va déranger ton oreille. *I don't think anyone can prove it but that's what I think.* (Nathan)

Au contraire, entendre le silence de type colossal requiert une perception naturelle, globale et synergique, qui provoque la synthèse des sens dans une activité mentale. C'est aussi dire que prioriser le sens de l'ouïe aiderait à suspendre l'attrait du visuel qui renforce la demande du système panoptique du monde (Balandier, 1992) et favoriserait l'émergence d'une autre représentation du monde. Si on recherche le sens, on ne peut faire l'économie d'une prise en compte de la sensorialité. Il est une donnée d'évidence, mais de plus en plus finement documentée, que la perception sensorielle est un acte culturel¹⁰⁵, aussi bien que relationnel et physique.

¹⁰⁴ Cet extrait du récit de Nathan confirme que l'expérience du silence est un phénomène saisissable (et non pas que théorique), par la perception directe, qui peut être falsifiée par des troubles d'audition. Des filtres possibles de la perception directe, nous avons traité de façon générale, dans le chapitre II, de ceux conceptuels, qui correspondent en fait à six des sept déformations possibles selon les écrits bouddhistes (Rinbochay, 1986, p. 72). Le septième, qui ne s'applique pas à la conceptualité, est précisément celui dont traite Nathan dans ce passage : « *dimness of hearing* » (*Ibid.*, p. 73), c'est-à-dire une maladie ou une défaillance d'un tout ou d'une partie de l'organe sensoriel.

¹⁰⁵ Cette précision s'inspire des travaux de l'anthropologue montréalaise des sens, Constance Classen, lesquels ont entre autres donné lieu à la parution en 2005 de l'ouvrage sous sa direction *The Book of Touch* (Classen, 2005).

Ainsi, la représentation que l'on attribue aux sens, à l'expérience qu'ils permettent, à leur usage même, de la vie quotidienne jusqu'aux lois du cosmos, en passant par la régulation des émotions, est grandement façonnée par la culture. Par exemple, les diverses cultures considèrent les sens en nombres différents, allant par exemple jusqu'à établir plusieurs sous-catégories concernant le toucher. Elles attribuent des symboliques différentes aux sens, des ordres de valeur, des classifications, des positions en regard des autres domaines d'expression. Ainsi, en Occident, à partir du XVIII^e siècle, on a assisté à la montée progressive de la prédominance d'un sens, celui de la vue, et pas très loin, l'ouïe, qui sont des sens plus axés sur la distance, au détriment du goût, de l'odorat et du toucher, qui sont des sens "tactiles", souvent donnés comme "inférieurs" par les premiers chercheurs de ce siècle (Classen, 2005). Notre culture, singulièrement celle de la communication privilégiant la vue, à travers une évolution technologique fulgurante des éléments audiovisuels, a non seulement privilégié l'apparence, l'analyse des structures (à la différence de cultures qui, privilégiant l'ouïe, valoriseront l'intériorité, l'intégration, l'esprit de synthèse), mais risque de susciter une rupture dans le système d'interconnexions sensorielles qui font la "chair" d'une société. Or, l'anthropologie des sens, versée en communication, vient éclairer comment chaque culture investit les sens de significations et les transmet.

5.1.3.4 L'éveil

Tout comme il favorise la disponibilité envers soi, le silence personnel favorise celle envers le monde phénoménal, tous deux participants de l'expérience sensible. Il permet de "s'adapter" à la condition d'être sensible, au sens que l'individu, en silence, fait l'expérience de la chair, ce lien sensible au monde. Sentir le silence colossal secoue l'être.

Le silence colossal, ça nous donne une raison d'être pour le spirituel qui a, beaucoup de fois, de la difficulté à identifier le physique, la nature, tout ça. Une moitié de notre spirituel est terriblement fatiguée d'identifier des choses. [...] Parce que le spirituel, c'est une condition humaine¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Cette description rappelle l'éveil de Husserl (1976), c'est-à-dire la conscience d'être vivant dans le monde.

Dans la fatigue du "spirituel", selon l'expérience de Nathan, l'individu qui entend le silence colossal délaisse l'identification pour s'axer sur la perception, flottante, via la contemplation. « Je sens juste l'éveil. L'éveil chez moi, ça me provoque tout : l'espoir, le désir de faire n'importe quoi, de me projeter en avant au lieu de regarder en arrière. L'éveil¹⁰⁷, ou le spirituel. » (Nathan). Entendre le silence colossal pour Nathan n'est pas qu'une sensation. Cette écoute singulière provoque l'éveil à sa condition et, par conséquent, d'autres sensations. L'expérience de ce silence la pose comme matrice pour tout être humain. S'il rencontre le silence, c'est l'éveil au plus grand que le "moi" et l'espoir. Car l'être humain s'inscrit volontairement au monde, en se représentant les possibles de l'avenir, et n'est donc pas essentiellement conditionné par le passé. Seulement, ce n'est pas tous les jours qu'un individu entend le silence colossal.

5.1.3.5 Transcendance dans une instance supérieure à soi comme individu

Une autre plateforme individuelle, pour atteindre le silence, est la création artistique, ce qui nous permet d'établir une relation avec l'issue existentielle de l'adaptation (chap. IV, sect. 4.2.4).

Pour arriver au silence, dans n'importe quelle journée, c'est parce que je suis en train d'écrire la poésie ou jouer de la musique. C'est comme ça que je trouve le silence. Ça m'aide à arriver à reconnaître la puissance cosmique qui est alentour, mieux que si je n'avais pas fait la poésie. Du moment où, pendant une demi-heure je fais un effort, j'utilise une partie de mon cerveau qui est tout à fait intense et qui est familier, je décris les sujets qui m'ont plu ou la poésie sur les émotions. Après une demi-heure de ça, je suis arrivé dans un espace de silence artificiel que j'ai créé, mais ça aide ma conscience cosmique à se tranquilliser de plus en plus, après le bruit de la journée. (Nathan)

Le silence favorise la création, tout comme la concentration de la création entraîne le silence. Nathan insiste sur l'idée que la concentration, requise par l'écriture poétique, le dispose au silence colossal en éveillant un « état familier », comme si la tentative active de vibrer, de faire de son corps entier le véhicule d'un « geste », était un acolyte du silence. L'activité de

¹⁰⁷ Même l'éveil, qui habite l'individu lorsqu'il sent l'étreinte du silence colossal, doit prendre part à l'équilibre recherché par Nathan, précédemment décrit : « [...] l'éveil et le sommeil sont des amants. ».

créer, par exemple par l'écriture poétique, place l'individu en silence, lequel, en retour, suscite les associations libres d'une avancée dans la mise en forme poétique. La concentration individuelle et la création sont "co-génériques". Concrètement, en milieu public, cette concentration, que jouer de la flûte procure à Nathan, le conduit à sentir plus aisément le silence colossal malgré le bruit, par exemple le trafic routier.

Si la concentration dispose au silence créateur et si de la création émerge un silence, peu importe le processus pour y arriver et quel que soit le mode particulier d'expression artistique, avoué ou non, les trois collaborateurs reconnaissent vigoureusement l'état de concentration avancée que requiert, et auquel dispose, la vibration du silence sensible qui soumet l'être tout entier¹⁰⁸.

Le dépassement de soi auquel dispose la concentration du silence rend probable toutes sortes de rencontres, par exemple celles supra-humaines.

Le silence est tellement, tellement vaste, les autres vont appeler ça de l'harmonie, mais ce n'est pas tout à fait la même chose. Pour moi, je peux avoir beaucoup d'idées en tête et me sentir en harmonie, mais d'avoir cette espèce de silence, où je me sens vraiment connectée avec d'autres énergies. (Alice)

Ce dépassement de soi n'est évidemment pas le refus de son individualité ou le retrait du monde, car il s'actualise au contact d'autres formes d'énergies – les phénomènes supra-humains – qui différencient l'expérience du silence dans le monde de celle du silence intérieur (par exemple, le calme individuel).

Dans mes silences, j'ai l'impression de vraiment partir, de vraiment partir ailleurs¹⁰⁹. Je ne suis vraiment pas ici, je pars. Et quand je me réveille, je sens comme des flashes, c'est comme des visions, j'ai des choses où je me vois moi et où je me situe dans le temps, où je me situe. Des fois, j'ai presque l'impression de voir mon cerveau, comment

¹⁰⁸ Cette ascèse personnelle rappelle la « *tremendous discipline* » (Krishnamurti, 2000) pour observer sans observateur et « l'impeccabilité » (Castaneda, 1988) requise par le traqueur sur le chemin de la connaissance silencieuse.

¹⁰⁹ Cette description rappelle celle d'Helena lorsqu'elle traite de ces "voyages" assise dans son fauteuil.

il fonctionne. Mais c'est presque toujours après une période où je suis vraiment partie dans une autre dimension. (Alice)

Subséquent au silence, il est possible de l'"emplir" de diverses façons, comme s'il y avait des moments, des étapes pour gagner du "plein", non pas au sens de "remplissage", mais d'ouvertures à des significations où celles connues, ramenées, ne bloquent pas l'émergence d'autres, mais s'y réfèrent.

Helena renchérit : « Moi, je croirais plutôt qu'il y en a des êtres supérieurs. Il y a des énergies qui viennent t'aider. C'est impossible, tu ne pourrais pas passer à travers une vie si tu n'avais pas d'aide. Dans le silence, que ça soit dans la prière, il y en a des êtres. ». Parlant d'expériences extrasensorielles, Helena ajoute : « Comment tu peux sentir ça une fois et pas le sentir une autre fois ? Ça existe. ». Ainsi, dans le registre des expériences, le silence peut permettre l'accès à une zone de sensibilité qui n'est pas circonscrite à la stabilité requise pour l'accomplissement des préoccupations quotidiennes liées à la survie.

5.1.4 Conclusion

En contraste avec le silence transitoire provoqué par l'humain, qui scande sa venue par des actes de paroles ou du bruit, le silence colossal est toujours présent, quoique parfois non perceptible. De plus, la possibilité d'évoquer le silence colossal à sa guise, malgré le bruit et le silence "artificiel", le peint en contraste du silence transitoire. Comparativement au silence contenu qui, lui, est utilisé à d'autres fins, entendre le silence colossal consiste en soi en une action. En fait, le silence contenu participe davantage d'une action qu'il finalise (par exemple cacher) et le silence contenant, qui prise la disponibilité, lui, induit un rapport, une relation. Cette différenciation se moule à l'approche du silence : son usage "habituel" comparativement aux effets de le sentir. L'étape primordiale pour entendre ce silence est la volonté de s'y joindre nous-même.

Nathan et Alice traitent du processus pour atteindre le silence, ce qui bonifie le thème de l'habitude de laquelle se délester pour faire l'expérience du silence, qui avait été abordé lors

de la structuration conceptuelle (chap. II, sect. 2.1). Or, spécifique à ces cochercheurs, le silence intérieur est à atteindre pour Alice et le silence extérieur, colossal, est à rejoindre pour Nathan. Helena, pour sa part, traite essentiellement de l'état et non du processus. Leurs récits démontrent que les voies d'accès au silence sensible ne sont pas des chemins immuables pour tous, mais bien qu'ils sont "travaillés" par une concentration de l'esprit, d'une manière ou d'une autre. L'expression artistique, reconnue ou non, s'avère être un médium de choix dans l'atteinte de cette concentration.

On le répète, d'entendre le silence ne relève pas que d'une sensation, mais plutôt d'une ouverture qui provoque d'autres sensations. La conscience sensible, en silence, entraîne par exemple la création artistique. Non seulement basé sur une adaptation en réaction au silence imposé, comme le retrait en soi par rapport au monde, le silence est sollicité pour vivre sa condition humaine, à titre de posture volontaire de disponibilité à soi et au monde. Le silence est désiré, pour s'adapter à « soi au monde », en tant qu'être sentant et sensible. En retour, comment s'intègre cette expérience du silence dans la vie quotidienne et quelles sont les répercussions pour l'individu dans son rapport à l'autre ?

5.2 Les silences : mise en lien des interprétations des récits avec des éléments de la revue de la littérature préalable – filiations et questionnements

Dans cette section, contrairement à la précédente, le choix des thèmes relève de la revue de la littérature préalable à laquelle nous assortissons des extraits pertinents des cochercheurs, mais non de façon systématique, et nos réflexions. L'étendue des descriptions de l'expérience du silence nous conduit à dresser une liste de constats généraux au sujet de l'expérience du silence et de la rencontre des autres, inspirés d'une part, des unités de significations de l'analyse ou des thèmes traités au chapitre IV et dans cette première section du chapitre V, mais également des précisions apportées par le discours des cochercheurs sur certains points pertinents qui n'ont qu'été effleurés au détour, ou laissés dormants dans les extraits cités.

Jusqu'à maintenant nous avons vu que le silence dispose à la rencontre de soi et du monde et il prédispose ainsi à la rencontre de l'autre, une partie intégrante du monde. Le silence

du moment dans la rencontre influe-t-il la proximité à atteindre, de façon "spontanée" lors de l'interaction ? Comme forme d'interprétation des dynamiques en place, le silence aide à se placer dans le moment de l'interaction avec l'autre (chap. I, sect. 1.2; chap. IV, sect. 4.2.4.4). C'est donc dire que le respect du silence est essentiel pour quiconque désire se placer activement dans un échange communicationnel. Qu'en est-il lorsqu'une personne sent le silence colossal, peut-elle le partager ?

5.2.1 La folie d'énoncer dans un univers d'interdits

Nathan explique, on l'a vu, qu'il s'est fait étiqueter "schizophrène" car il refusait de respecter les normes et conventions tracées par les institutions et que ses comportements ne tenaient pas toujours compte de l'ordre prescrit par la société. Sa marginalité est redoublée, et toujours active, puisqu'il la met au grand jour en discutant ouvertement de ses conceptions. Nous pouvons alors nous demander si plusieurs "malades" mentaux sont catégorisés ainsi à cause de la perte de contact avec cette règle acquise précocement dans la socialisation qu'est l'apprentissage de ce que les autres veulent entendre ou non. Concernant le silence intérieur, Alice traite des difficultés d'adaptation au niveau social, ayant trait aux marginaux créateurs dont l'expression artistique origine précisément, mais non uniquement, de ce silence.

Et c'est incroyable, comme on constate à un moment donné comment ces gens-là qui ont été coupés de leur art, ou qui sont allés beaucoup, mais beaucoup plus loin dans leur art, qui ont dépassé la compréhension humaine, je dirais, du bas de la pyramide et même d'une certaine bourgeoisie, où ils pouvaient être en communication seulement avec des gens comme eux qui n'étaient pas acceptés. Parce qu'à ce moment-là, on envoyait dans les ailes psychiatriques n'importe qui, qui ne passait pas.

« Quand tu passes cette porte-là », dit-elle, en référence à l'interprétation commune du monde ou de la société qui est remise en question, la communication au sujet de ce que l'individu ressent, par exemple dans son silence intérieur, se doit d'être filtré par une sélection des semblables. Alice insiste : « Quelqu'un qui se respecte généralement est différent des autres... est un peu différent. Parce que tu as la masse qui suit les consignes, les règlements, une façon de vivre. Celui qui décide qu'il pense par lui-même, il a un caractère

différent. ». On pourrait nuancer entre un respect minimal des règles du vivre ensemble et une conformité absolue aux attentes sociales ou à ce qui semble tel. Pour Alice, le fait qu'un individu parle de ses "visions", qui effraient les autres ou tout simplement auxquelles ces derniers ne peuvent attribuer de sens, engendre l'étiquette de "malade".

Mais c'est quand même extraordinaire de penser que des gens qui vont vers leur silence, vers leur intériorité, dans une profondeur que les autres n'ont jamais atteinte, et qui un siècle plus tard, ou cinquante ans plus tard, on reconnaît leur génie. Parce que, je dirais, la compréhension humaine est un peu plus loin, elle est un peu plus avancée, on reconnaît à ce moment-là que ce n'étaient pas des malades. (Alice)

Fait intéressant, l'"étiquetage" de fou (si c'est bien le cas) s'avère éphémère et peut empêcher de percevoir le génie d'un individu. Pour ce dernier, la disponibilité personnelle au silence s'avère aussi à double tranchant, car le besoin de silence intérieur, comme gage d'une prise de distance eu égard au conditionnement individuel et, par conséquent, la possibilité de pousser « la compréhension humaine », est suivie d'un impératif à taire ses trouvailles, par risque d'institutionnalisation en "asile" ou d'exclusion sociale plus ou moins explicite. On sait comment la lucidité silencieuse et radicale peut perturber l'ordre (Le Breton, 1997), puisque ce dernier, en taxant de désordre ladite lucidité, s'assure la mainmise sur les consciences (Mary Douglas, 2001), mais jamais pour l'éternité... Néanmoins, malgré le fait que la censure formelle soit abolie, il faut parfois un temps pour que la censure informelle s'atténue (chap. I, sect. 1.2.2) et qu'une communauté comprenne et accepte ce qu'un individu a senti et tenté d'exprimer. Le silence intérieur, insufflé dans la parole parlante, c'est-à-dire qui tente de laisser émerger les significations des phénomènes et de permettre à l'Être de vibrer dans l'attribution de sens, peut indisposer un autre individu qui, par habitude, fait usage de la parole parlée, c'est-à-dire qui s'en tient à l'étant et les interprétations monothétiques collées au langage sédimenté pour faire sens de la réalité (chap. II, sect. 2.2.1.1). Leurs interactions doivent coïncider pour éviter le retrait de l'un pour cause d'inconfort ou de confusion.

5.2.2 Dans la communication entre deux étrangers, la possibilité de se taire comme indice d'un espace intérieur et, *a contrario*, l'assignation à la logorrhée : enjeux de la connaissance de soi

Lors de l'échange verbal, l'écoute des silences rend disponible aux autres pour l'individu qui y prend appui. Non seulement peut-il jauger de sa contribution à l'échange en fonction du silence, mais l'individu juge également de la disponibilité des autres sous le critère de leur respect "du silence" et par rapport à la possibilité de se taire ou non.

Le silence est violé. *This is the situation when the person talks only to hear himself speak.* Je pourrais dire pour un bon pourcentage de la population, c'est ça le cas qui existe : ils parlent *to affirm themselves*. [...] D'abord, ils veulent crier l'image d'eux-mêmes avec la parole et l'échange avec des personnes, qui leur donnent une importance qu'ils n'auraient pas en soit s'il y avait juste le silence¹¹⁰. Les politiciens, c'est le meilleur exemple d'une personne de même. Non, ils n'entendent pas le silence. Encore plus, ils sont en train de choisir cette position parce qu'ils veulent que le monde les entende d'un côté positif vis-à-vis de leur caractère, leur vanité. [...] Ils sont tellement vaniteux qu'ils ne peuvent pas se retenir dans un groupe ou dans la société sans qu'ils ne disent tout, à tout le monde, en tout temps. [...] *That's when you got a loaded silence* : comme quand il y a trop de vêtements dans la garde-robe et que tu ouvres la garde-robe et ça tombe. C'est comme le gars qui parle tout le temps pour rien dire. *That's the same thing, it's a loaded silence. The silence is "magané" by this guy. But the guy learning, there is some agreement.* [Il rit.]

Dans l'échange verbal, ce n'est pas la présentation du masque qui obture le silence à titre d'espace essentiel à la potentialité de rencontre, mais bien son gonflement par la volubilité.

Envers la société, il y a un très grand besoin d'être positif et confiant dans cet état d'échange. La "vraie" question est : est-ce qu'il recherche une position sociale en démontrant sa capacité d'être intelligent en échange avec du monde ? [...] Un individu peut trop parler parce qu'il n'est pas confiant. (Nathan)

Se trouve ici spécifié le statut social attribué à la parole (chap. I, sect. 1.1.2) et aux individus qui en "font" beaucoup, parfois trop. On sait que pour Plutarque, l'impossibilité d'écouter vient avec le bavardage. Ainsi, ces parleurs tentent d'attirer l'attention sur eux par la volubilité et non pas nécessairement sur ce dont ils parlent. La peur de ne pas se faire

¹¹⁰ La logorrhée s'inspire fort probablement de l'idéologie que parler de soi, voire se vanter, fait davantage exister.

accorder de l'"importance" dans la présence du silence peut être traduite par l'intégration chez l'individu de l'hégémonie du "voir" comme nécessité d'existence aux yeux des autres – avec son substrat du discours – qui suppose que ce qui n'est pas vu n'existe pas (Balandier, 1992) et n'a pas de valeur. Pour Nathan, ces gens s'affirment ainsi car ils existent fondamentalement à travers les autres : « *That's why some people they never stop talking.* ». Alice interprète ce comportement communicationnel par « [l]e fait qu'ils ont une grande insécurité, ils ont besoin d'être valorisés, de se faire dire qu'elles sont belles ou beaux. ». Cette recherche de valorisation par l'avis extérieur, pour Alice, est liée à l'angoisse de la solitude et au manque d'estime de soi. Le fait qu'une personne soit incapable de se taire serait un indice d'un manque à combler, seul, qui se transpose dans l'échange avec les autres. Du coup, un tel excès peut amplifier le risque de rejet, ce qui augmente d'autant l'angoisse. En bref, un individu se fuit, tout comme le silence, en emplissant "l'air" de bruit compensatoire.

Mais je ne trouve pas qu'en général les gens silencieux sont acceptés, parce qu'ils n'agrémentent pas. Ce n'est pas une belle décoration. C'est comme si ça apportait une souffrance à quelque part : "qu'est-ce qu'il pense ?" Parce que des gens dans les *partys*, il y en a beaucoup, c'est très important l'effet que je fais. "Je me maquille, je porte un masque ou ma façon de m'habiller et tout ça..." Surtout s'ils veulent impressionner.

Nous retrouvons l'idée ayant trait au mystère qui entoure le silencieux : il est susceptible de rejet si d'aventure les autres se sentent concernés, néanmoins sans distance critique (chap. I, sect. 1.3).

Helena fait également référence au lien entre babillage social et connaissance (ou non) de soi, mais sous son versant positif, le silence qui permet l'autofabrication.

C'est tellement depuis que j'habite ici [au centre d'hébergement], que le silence est bon. C'est parce qu'on se connaît. Il y en a qui ne veulent pas de silence, parce qu'ils ne veulent pas se connaître. Moi je trouve ça. Pis, depuis deux ans, plus que jamais, j'ai pensé à ces choses-là. Que le silence, pour moi, c'est de se retrouver, que je n'ai pas peur d'être avec moi-même, alors je n'ai pas toujours besoin d'un paquet de monde. Le silence c'est ça, c'est de se retrouver, de s'écouter.

Se connaître, avoir un tant soit peu "fait le ménage", va de pair avec l'appréciation du silence et inversement.

Je vais être assise, étendue quatre heures dans mon *Lazyboy*, je suis très bien. [...] Je pense à rien, pour me laisser aller mentalement¹¹¹. Alors je pense qu'il y a ben du monde pis je suis toute seule. Il y en a qui disent "elle doit s'ennuyer", je ne m'ennuie pas. Je vais prendre un livre si je m'ennuie, je vais regarder la télévision. Un "bon" silence, pas un silence qui m'ennuie. Je suis bien dedans. Là, je suis partie dans mes pensées.

Comme pour Alice, fuir le silence est lié à la peur de se trouver face à soi. Cette description du bon silence par Helena évoque le silence résultant du ménage qu'Alice spécifie avoir effectué.

Le silence est nécessaire pour l'échange autre que mondain. Nous savons comment pour Desanti (2003), l'espace invisible entre les individus, auquel la polysémie du silence contribue, est nécessaire pour le voir ensemble. Dans l'échange en général, parler sans arrêt est non seulement signe que la réceptivité à l'endroit de l'autre est bancal, mais aussi que l'attention est tournée sur l'autovalidation. Le non-respect du silence dans un échange avec les autres dénote ainsi une inscription au monde lacunaire, et corrélativement, un rapport à soi qui éprouve de la difficulté à y prendre appui.

5.2.3 Le silence issu de l'irréductible différence des mondes, celui de la plongée métaphysique et celui des apparences

Les silences peuvent refléter le fossé entre les individus qui d'une part jugent les autres et eux-mêmes selon les apparences, et d'autre part, ceux qui s'orientent à partir de leur ressenti ou inscrivent leur existence dans une visée davantage métaphysique.

J'ai des amies dans le faire, par exemple de vouloir se faire faire des seins ou autre chose, qui dépensent des fortunes. Je respecte, mais en même temps je suis très très honnête avec elles. Mais je choisis mes mots, en vieillissant je choisis beaucoup, je pense c'est ce qu'on devrait faire, tout en respectant. Mais je me dis : "je leur parle d'un autre monde". [...] C'est qu'à un moment donné je deviens la confidente. Et des fois je me demande si je rends service parce que j'ai l'impression de creuser un peu dans un domaine où ces personnes-là ne veulent pas voir. Moi j'y vais à ma façon et je me demande si c'est correct. Pis les trois quarts du temps, je me dis que la couverture de

¹¹¹ Lorsque questionnée à savoir si elle pouvait associer cette expérience au silence, Helena répond : « Peut-être. Je ne sais pas. Je ne le sais pas. ».

maquillage, que ça soit n'importe quelle sorte de maquillage, c'est que ça camoufle tellement une grande douleur que ça va faire mal quand la douleur va sortir. (Alice)

Le silence des mots en soi, amplifié par la perception du "maquillage" qui viendrait masquer la douleur, protège préventivement – croit-on – de son expression et de ses effets présumés. Helena, à propos de son ressenti, renforce l'importance de la retenue, mais en ajoutant le souci de l'écart ressenti potentiellement de part et d'autre.

Tu fais peur quand quelqu'un n'a rien à partager et que toi tu as quelque chose à dire. Il dit : "Bon, lui il sait tout". Non, c'est parce que tu veux discuter, mais quelqu'un qui ne veut pas ça. Il ne faut pas. Ça fait peur aussi. Tu es mieux d'avoir l'air plus d'un [je m'en] foutiste que [de] commencer à dire ce que tu penses. Pis là, ils te voient comme quelqu'un qui veut s'amuser.

Ce comportement communicationnel de réserve dans l'énoncé de ses opinions traduit la pression de l'opinion "publique" qui fait qu'un individu tend à garder des commentaires pour soi pour ne pas courir le risque d'être ostracisé (chap. I, sect. 1.2.2.3). Cet extrait du récit d'Helena indique de manière nuancée qu'elle juge davantage de l'intérêt à vouloir discuter et à mettre en jeu ses idées, que de l'opinion qu'elle voudrait énoncer. Elle spécifie : « Il y en a, on dirait qu'ils ont une auréole qu'y faut qu'ils gardent. Que ça soit dans n'importe quoi. Alors, à ce moment-là, j'ai quoi à partager ? ». L'indépendance de pensée qui peut pousser à vouloir débattre de la superficialité – et en la dépassant – peut effrayer si on insiste. Cette sélectivité, pour ne pas déstabiliser inutilement, mais aussi sur base de jugement d'attribution, s'apparente à de la diplomatie, nommée comme telle par Helena.

Si le partage concerne le ressenti, une entente mutuelle dans le "démasqué" est nécessaire. Si une telle connivence n'est pas perçue, un silence de retenue permet subtilement d'éviter de devoir départager les commentaires, dans l'intérêt présumé des deux parties. Il apparaît alors qu'il vaut mieux passer sous silence ce que l'on observe, à l'aise dans son silence intérieur, par risque de faire référence à des comportements "inconscients", ou que l'autre désire consciemment masquer dans le théâtre social (Goffman, 1973), comme on sait.

5.2.4 Le silence intérieur émerge de la rencontre

On l'a déjà évoqué (chap. V, sect. 5.1.1.1), le silence intérieur dispose à la rencontre de l'autre, tout comme entendre l'autre qui nous entend en retour projette dans le silence. Comment cela se produit-il ?

L'espèce d'harmonie qui s'établit au niveau énergétique, c'est qu'il y a quelque chose de très fort et puis que l'on garde. [...] Je veux dire, présentement, effectivement, il y a des choses très difficiles dans ma vie, tout casse. Même si je dis que je les accepte c'est quand même pas facile, mais quand je rencontre des gens, comme hier, j'ai rencontré quelqu'un, puis ça m'apporte une paix intérieure, ça m'apporte un silence intérieur de recevoir, de recevoir un cadeau, c'est un cadeau. [...] Un silence intérieur est peut-être beaucoup plus facile dans une conversation avec quelqu'un avec qui tu es en harmonie parce que là tu te sens bien, l'autre se sent bien, on a une communication, c'est le nirvana. (Alice)

Le silence intérieur, bienfaisant, assuré du bien-être procuré qui résulte d'un échange, témoigne qu'une rencontre a eu lieu, favorisée par l'harmonie. Alice traite de la dynamique "rencontre" comme nous l'entendons dans ce mémoire, c'est-à-dire qu'une personne est toujours un tant soit peu modifiée par la rencontre : « Moi je dis toujours qu'après qu'on a rencontré une personne, on n'est plus la même, on modifie. » (Alice). Zarifian (1993), pour sa part, observe que l'un des trois aspects particuliers de la rencontre de l'autre tient dans les changements chez soi qui en résultent. Ainsi, sous des figures fort différentes, le silence est généré tantôt par le bris de l'échange, tantôt par la fermeture communicationnelle qui dissimule par la suite, et enfin, par la rencontre, qui ouvre l'espace intérieur au fond de soi. Cette dernière forme du silence se déploie à travers une relation d'ouverture, à soi ou à l'autre. Nous retenons ici le concept de l'expérience phénoménale du silence en tant qu'intrinsèquement relationnel (chap. II, sect. 2.1), c'est-à-dire le parallèle entre la conscience d'être dans le monde qu'elle provoque, la disponibilité à éprouver l'expérience des phénomènes (Husserl, 1976), et la rencontre, qui, par définition, résulte d'être éveillé au monde (Zarifian, 1993). Encore une fois, vibrer du senti d'une relation dynamique provoque le silence à l'intérieur de soi.

5.2.5 Le silence contenu modulé pour l'autre est un indice de la résistance du masque ou de la perception du visage de l'autre

Le silence contenu peut être le signe de la considération des besoins de l'autre lors de l'échange verbal. Comme nous le savons, Alice, en tout temps, ne se gêne pas pour dire sa pensée, « [...] c'est qu'habituellement, je m'engueule. ». Néanmoins, elle filtre aujourd'hui selon ce qu'elle ressent comme émanant de l'autre.

Je regarde la personne devant moi [le visage] et j'ai senti tellement de peur à l'intérieur. J'ai ressenti tellement le petit garçon [qui transparait de son interlocuteur, le jeune soldat]. Puis il était question qu'il parte avec un groupe de soldats d'ici six mois et j'ai commencé à avoir des arguments, en tant qu'être humain, d'aller se mêler dans la culture ailleurs. Et j'ai senti à l'intérieur de lui quelque chose de tellement fort, tellement fragile, que je me suis dit : "tais-toi". Et puis il était programmé pour partir, je veux dire, pourquoi j'irais créer le doute ?

Dans l'échange d'opinions, il s'agit d'énoncer avec prudence en fonction des choix de vie et de la fragilité réelle, ou présumée, de son interlocuteur. Par conséquent, un individu peut se garder de formuler des commentaires qui impliquent, pour son interlocuteur, la remise en question d'actions envers lesquelles il aurait engagé son être tout entier. À l'autre extrême, un individu peut imposer son opinion à l'autre. Entre les deux, il peut vérifier si l'autre souhaite entendre son avis. Tandis que dans un livre, par exemple, il peut passer outre un effet de la censure personnelle car le lecteur a le choix de lire, et de déposer. Néanmoins, la question de la projection est à considérer pour tout ce qui concerne la réserve dans le dit. On peut estimer que l'autre "ne recevra" pas parce que l'on ne conçoit pas que l'on puisse apposer nos propres représentations, émotions. Dès lors, il importe de demeurer conscient des justifications toujours possibles du silence par l'estimation par exemple que l'autre ne "serait pas capable" – d'où le danger de l'*a priori* systématique de la fragilité – alors qu'au fond, soi-même on n'est pas capable au sens où on veut éviter pour soi les retombées potentielles d'un "parler vrai", aurait dit Françoise Dolto (1995).

Puisque ce silence contenu se module en résonance avec la relative fragilité de l'autre ou de son expressivité, c'est dire comment, lorsque le regard "silencieux" est dirigé sur autrui, il prépare à la perception du visage de l'autre (chap. II, sect. 2.2.2) et non à son masque. Cette

perception, elle, justifie de se taire. Lors de l'échange avec l'autre, ce comportement communicationnel s'inspire d'un partage avec l'autre, mais qui n'est pas strictement de l'ordre de la rencontre. C'est que le silence contenu employé par l'individu, ancré dans le silence disponible, reflète davantage la considération active de l'autre qu'une inscription dans la rencontre qui requiert la réciprocité. Le "lieu" de la rencontre n'est pas partagé, mais le rapprochement d'une personne envers l'autre est tout de même présent par le silence et peut aussi augurer une rencontre. « La relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est *son* affaire. » (Lévinas, 1982, p. 94-95). Ce silence s'avère donc une manière d'actualiser la relation intersubjective et il dénote le respect de l'autre, la prise en compte active de sa présence à ses côtés. Ces remarques renvoient à ce que Lévinas (1982) nomme « le visage de l'autre » qui demande, impérativement, qu'on lui réponde. Ainsi, pour l'être de silence, si le lieu est partagé, il est disponible à la rencontre, sinon, il répond de son mieux à l'autre.

En approfondissant, la modulation du silence contenu peut ainsi s'avérer une tentative de respecter l'autre. La perception des insécurités des autres, ou leurs peurs, provoque la subtilité des propos, et ce, par-delà le respect des conventions et les droits communicationnels liés au statut social. L'action de garder pour soi par le silence contenu relève de différentes justifications, souvent complémentaires, mais distinctes, selon que les répercussions d'une divulgation concernent soi-même ou les autres. D'une part, le secret personnel s'applique particulièrement au sein du théâtre social, dans lequel l'individu s'insère par la socialisation, où il fait l'usage des "silences" qui lui préexistaient (par exemple, dans la censure formelle et informelle). D'autre part, le taire pour l'autre est aussi une action qui répond de son visage, la perception de cet être comme un semblable.

Les chercheurs mentionnent tous ajuster activement le contenu émis selon ce qu'ils sentent de leurs interlocuteurs, et des silences. Bien souvent, la "captation" de ce silence est intuitive et non pas formulée. Même si, lors d'un échange, la réciprocité ayant trait au silence, à l'écoute, à la pertinence de l'apport à une conversation, n'a pas lieu, la disponibilité personnelle envers l'autre peut demeurer active dans la subtilité de ce qui est rendu conscient

dans l'énoncé. Il y a interlocution. Alors, qu'est-ce qui dispose l'individu à demeurer disposé à l'autre si la réciprocité est bancale ? Est-ce le sentiment éthique puisqu'il ne peut pas ne pas y avoir en ce cas complète absence de réceptivité ?

Prenons comme point de référence l'éthique de la discussion de Habermas (1976). La pragmatique de l'éthique de la discussion exige de chaque interlocuteur qu'il assume certaines prétentions à la validité puisque la discussion est intéressée, au sens que les interlocuteurs traitent de leurs besoins et des normes qui les influenceront (chap. II, sect. 2.2.1). Dans le contexte d'une discussion quotidienne, l'entente n'est pas nécessairement visée. L'intérêt à demeurer ouvert à l'autre qui n'est pas forcément disposé à reconnaître nos propres besoins est différent. Il est plutôt question de "désintérêt" de la part de celui ou celle qui agit pour l'autre. Ce comportement est "éthique", mais non pas inspiré d'une exigence déontologique. Il est senti, et mu par une posture générale d'accueil de l'autre.

Une forme de distance de la part de celui qui se tait ne marque pas nécessairement son désengagement par rapport à l'échange, mais plutôt la responsabilité d'énoncer selon ce qui est perçu d'autrui et comment ses propos pourraient potentiellement l'atteindre.

C'est la façon de dire. Ce sont les mots pour le dire. Et donc, dès que je sens de la fragilité, je vais faire attention. Par exemple, le soldat, que, je savais, était tout près de partir en mission. Je pense que c'est d'avoir tout simplement du discernement, mais en général, on peut se dire, selon les mots et la fragilité de la personne, on choisit ses mots. Moi, il y a des gens qui m'ont dit des choses épouvantables, mais 10 ans après, ça fait effet, parce que la mémoire aussi... C'est 10 ans après que j'ai réalisé la portée des paroles. (Alice)

Quand un individu veut énoncer un contenu discutable à propos d'autrui, la mise en forme est primordiale car, de fait, l'interlocuteur peut demeurer très longtemps affecté par les commentaires qu'il reçoit. Au bilan, à partir du silence, lorsqu'un individu désire répondre de l'autre à travers le partage communicationnel, il doit utiliser le discernement, selon la sensibilité, voire la susceptibilité de l'autre, pour le choix de mots et leur mise en forme qui, eux, pourront à leur tour être réévalués à partir du silence subséquent. Le silence ici ne sert

pas que le dit, mais le fait même de dire (Lévinas, 1982) et s'ancrer d'abord dans la perception de la condition de l'autre.

Puisque ce silence qu'on s'impose considère ultimement et dans le meilleur des cas les répercussions que ses propres dits peuvent avoir sur l'autre, et ce, à long terme, ce comportement communicationnel rappelle la vertu de la responsabilité de Hans Jonas¹¹². Ainsi, cette attention qu'est de taire pour l'autre n'est-elle pas ultimement la responsabilité pour l'autre d'un point de vue communicationnel ? Puisque pour Lévinas (1982, p. 91) la subjectivité se noue à l'éthique entendue comme responsabilité désintéressée, c'est dire que la manipulation du silence, quand bien même l'autre ne répond pas, fait partie intégrante du libre arbitre, celui que l'on attribue autant à l'autre qu'à soi.

Une similitude transparaît entre la réflexion sur l'éthique, qui, seule, ne peut faire naître le comportement, et l'expérience phénoménale du silence colossal ou intérieur que l'individu doit sentir, dont aucune explication ou raisonnement, de surcroît instrumental, ne peuvent rendre entièrement compte. À l'inverse, l'expérience du silence peut-elle provoquer ce sentiment éthique ? Le sentiment éthique peut-il faire apprécier le silence colossal ?

5.2.6 La peur du silence renvoie en partie au néant et à la représentation de la mort

D'une part, il y a le sentiment de vide qui parfois accompagne le silence. « En ce moment, ce qui me fascine à propos du silence est que je pense que c'est un don¹¹³ d'être capable de vivre le silence. Parce que ça peut faire très peur, c'est vrai ça peut être le vide », nous dit Alice. Afin d'enrichir cette explication, Alice rapporte les propos d'une jeune fille dont elle est très souvent la gardienne : « Pourquoi tu penses que le soir, j'ai besoin de mon *Ipod* pour dormir ? Je ne peux pas m'endormir dans ce silence. Écoute, il n'y a pas de bruit là, c'est mort. Moi ça me fait peur, ça me prend du bruit, ça me prend de la musique. ». Pour sa part, Nathan met

¹¹² L'éthique reliée à la responsabilité, décrite par Jonas, s'inspire de la crainte pour l'autre et non pas de l'autre : « [...] la peur responsable ne craint pas pour soi, comme le fait la peur chez Hobbes, mais pour autrui. » (Greisch, 1994, p. 77).

¹¹³ Helena fait référence à cette disposition qu'elle associe à son caractère.

également de la musique durant la nuit. « Parce qu'il y a du monde qui mette de la musique toute la journée, moi je la mets toute la nuit. Moi j'entends mieux le silence avec la musique à côté. [...] *I wake up and the music is still playing and then I listen to it a bit and I go back to sleep. It's great.* ». Seulement, mettre de la musique pour bien dormir ne vise pas forcément à combler le silence, et à se rassurer, ici, au contraire. Ce réconfort, pour Nathan, aide à entendre le silence colossal et ainsi se rendormir paisiblement.

Mais ce qui est drôle entre le néant et le silence colossal, c'est qu'il faut faire attention que le néant n'a pas de son, mais le silence a du son. Il y a une différence. Il y a le son du silence, mais le néant n'en a pas. C'est ça qui est peureux [qui fait peur]. Alors quand tu as arrêté de parler, surtout si tu te parles à toi-même, et tu ne vas pas plus loin que le néant pour entendre ou rien entendre, tu vas avoir peur après un bout de temps, parce que le néant, c'est pesant.

L'expérience "sonore", sensible, de ces deux types de silence les différencie : l'une résonne et l'autre étouffe par son absence de son. Le silence n'est pas le néant, et leur confusion peut contribuer à rendre le silence détestable. Il est primordial de distinguer le silence du néant, puisque la peur associée à ce dernier peut détourner du silence. Cette spécificité incite à la définition du silence selon Nathan : « *It has many, many different faces, but basically, you only have to compare silence to one thing and that is to nothing.* ». Le néant oppresse, en contraste avec le silence colossal qui apaise. Mais le néant n'équivaut pas non plus systématiquement à la mort et il faut prendre garde à un tel déplacement. Bref, la nature du silence change selon que l'individu tourne son regard vers le néant ou le monde.

En somme, les expériences du silence des chercheurs ont fait ressortir que, des trois branches existentielles issues de notre structuration conceptuelle (individuelle, interpersonnelle et au monde), le silence contenu pour le théâtre social est ponctuel (transitoire) tandis que le silence intérieur et colossal sont "intemporels" : ils semblent prendre part à un continuum qui leur appartient (chap. V, sect. 5.1.2.2). Cette description apparente le silence à l'expérience du moi profond (Bergson, 1970) qui est inclassable dans le temps homogène et s'inscrit plutôt dans la durée. Est-ce la peur du silence éternel, ou hors du temps, qui perturbe le silence méditatif (Krishnamurti, 1994) ? Par ailleurs, le silence est un "lieu" pour "résister" à l'accélération du temps et à l'angoisse que cette accélération à la fois

trahit et amplifie. Si fuir le silence est corrélatif de la peur d'être avec soi, bien qu'il soit un appui pour contrer l'angoisse de l'accélération du temps, est-ce dire qu'ultimement la peur du silence est associée à la prise de conscience de la condition humaine et la finitude ?

Étant donné que l'espace indéterminé du silence est le siège de la représentation (chap. II, sect. 2.1.2), le silence est un espace, ou du moins un état personnel, qui semble conduire à cette prise de conscience de la mort¹¹⁴. L'individu doit nécessairement se représenter sa mort pour s'en approcher car cette expérience est dans la métémpirie. C'est que lorsqu'on est mort, nos sens – l'empirie – ne peuvent nous l'indiquer. Se représenter a donc davantage une vertu de défense créative que d'exactitude. Dès lors, se représenter la mort touche sa propre limite. Ainsi, la peur accompagne naturellement la conscience de notre finitude : « *Becker taught us that awe, fear, and ontological anxiety were natural accompaniments to our contemplation of the fact of death.* » (Keen, dans Becker, 1997, p. xii). Si le silence peut ouvrir une brèche à la conscience de la mort, ainsi, la peur face au silence semble toute naturelle, et ce, même si elle ne s'y résume évidemment pas. Il faudrait alors entrer dans la peur du silence pour vivre le silence notamment et ultimement en tant que conscience de la mort et, en contrepartie, admettre la réalité de l'angoisse de la finitude pour goûter au réconfort du silence colossal.

De plus, puisque la symbolisation "mort" du silence est fort répandue à travers les cultures (Le Breton, 1997), la peur du silence est-elle liée à sa symbolisation et aux représentations, culturelles, individuelles qu'on se forge de la mort ? Peut-il y avoir une corrélation entre la peur de la mort et la peur du silence ? Puisque Douglas (2001) spécifie que la souillure a une charge symbolique, par exemple les tabous sexuels informent du rapport au corps, celle du silence pourrait refléter le rapport à la mort et le sens qu'on lui attribue. On se rappelle que le silence est repoussé par l'idéologie de la société de l'information, car il représente l'arrêt de l'échange d'information (chap. I, sect. 1.3). Pour sa part, la peur face au silence monte lorsque le néant transparaît, ce dernier symbolisant le vide. De la même façon, on tente d'oublier la mort, à laquelle on associe les mêmes descriptifs et qui, de nos jours,

¹¹⁴ Autour de la mort, les rôles s'inversent : les mots sont jugés davantage que le silence. Le besoin de représentation s'impose avec force et le besoin de silence s'installe de lui-même : les mots sont pesés et la volubilité pour combler l'inconfort est aisément identifiable.

« [...] devient honteuse et objet d'interdit. » (Ariès, 1975, p. 61). La peur du vide du silence semble alors être symbolique de notre représentation de la finitude.

Une des symbolisations dominantes de la mort, elle, est le squelette (Des Aulniers, 2000) et non pas le silence. L'une n'empêche pas l'autre, seulement, l'équivalence du silence à la mort peut être la cause de cette peur associée à l'expérience du silence. Au cœur d'une dichotomie culturelle vie et mort, le silence équivaut à l'arrêt, voire au chaos ou au magma. À la limite de cette représentation du silence comme mort, le silence peut être interprété comme producteur de mort. Ce qui correspond au silence de l'indifférence, pire de l'exclusion, voire la disparition, formes de morts sociales pouvant préfigurer la mort empirique. Par contre, bien que la mort biologique soit bel et bien l'arrêt de l'expérience telle que nous la connaissons de notre vivant, elle est également renouvellement¹¹⁵. Comparativement à l'insertion de la mort comme fin de la lignée temporelle individuelle, le renouvellement de la mort inscrit cet événement dans un temps cyclique. De plus, la mort symbolique du « moi » (*ego*), comme protubérance du monde, dispose l'individu à la conscience sensible (mais non la *persona*). Le silence, à ce niveau, dispose aux phénomènes du monde avant leur thématization (Merleau-Ponty, 1945), dont la mort fait éminemment partie et, mieux, dont la conscience furtive sert de pivot au désir du vivant.

En fin de compte, la force relative de toute représentation de la mort, et singulièrement lorsque le silence la symbolise ainsi, peut influencer l'expérience qu'on fera de ce dernier. En retour, l'appréciation ou non du silence indique un rapport particulier au corps : la représentation de l'être humain et son expérience au monde à partir du corps biologique, comme masse, ou à partir du corps phénoménal, comme véhicule sensible au monde. C'est aussi réitérer comment l'individu qui dirige son attention sur l'expérience phénoménale améliore ses chances d'entendre le silence colossal. Et peut-être, d'atténuer – sans l'éteindre – le caractère trop angoissant qui vient confisquer les représentations actuelles de la mort, et de loin en loin, discréditer le silence.

¹¹⁵ L'aspect de renouvellement de la mort existe à plusieurs niveaux, par exemple biologique et social (Des Aulniers, 2000).

5.3. Bilan : thèmes apparus au fil des entretiens et conclusion du chapitre

Des thèmes apparus au fil des entretiens, le fait que la représentation du silence détermine pour beaucoup l'expérience que l'individu en fera est un apport de taille dans cette recherche. Ce thème avait été plus ou moins évoqué préalablement, traité du point de vue de l'expérience en général et l'habitude qui bloque la disponibilité au silence. En somme, l'indéterminé a été posé comme cadre nécessaire pour faire l'expérience du silence phénoménal de disponibilité au monde (chap. II, sect. 2.1). Seulement, cette "connaissance théorique" représente le silence comme part entière d'un processus relationnel. Si, au contraire, la représentation préalable du silence est autre, et que l'indéterminé lui-même n'est pas visé comme un but en soi, l'expérience du silence peut être elle-même souillée (chap. I, sect. 1.3), ce qui favorise sa mise à l'écart. Enfin, selon la représentation du silence, ce dernier peut faire peur. En retour, lorsque la peur associée au silence est surpassée et que le silence intérieur est atteint, cet individu peut susciter la peur de ses pairs.

Dans cette foulée, l'appropriation personnelle du silence à travers une branche existentielle dominante, ainsi que sa contribution à la cohésion individuelle avec soi et les autres dans l'inscription individuelle au monde, furent des thèmes plus ou moins évoqués dans la revue de la littérature. Cette piste nous a permis de mettre l'accent sur le processus entraînant au silence individuel ou à l'écoute du silence colossal. De ces thèmes émergents, nous avons pu constater le chiasme entre l'expérience du silence intérieur et extérieur.

Sous cet angle, il apparaît que l'expérience du silence est intimement liée à la perception du temps et au rapport que l'individu en développe : est-ce que les préoccupations quotidiennes doivent s'inscrire dans l'horaire qu'un individu tente de maintenir ou bien, peu importe ses activités, un individu doit prendre le temps de contempler ? La représentation de la mort, elle-même l'événement qui marque la fin de la mise en forme de l'expérience comme l'être humain la connaît "de son vivant", a ici son rôle à jouer, puisque souvent elle symbolise le silence. Si elle représente la fin "injustifiable", la vie individuelle s'inscrit dans une temporalité linéaire qui s'accélère, et le silence peut davantage effrayer. À l'opposé, si la prise de conscience de la finitude individuelle est souhaitée et représente la possibilité de

s'inscrire au monde de façon réitérée quotidiennement, la vie individuelle s'inscrit alors dans une "intemporalité" qui demande une responsabilité constante de présence à soi et ouvre à l'infinité des significations du vivre, et le silence peut plus aisément être apprécié. La définition de soi suit le même parallèle : de son silence intérieur, l'individu peut considérer le passé et le futur pour projeter le présent dans une visée, et cela, comparativement à un autre, submergé de bruit, qui marche vers la mort avec ses chaînes de conditionnement.

Puisque certains paramètres du silence communicationnel posent obstacle à la rencontre des individus lors des interactions quotidiennes (chap. I, sect. 1.4), il s'agissait d'explorer l'expérience du silence pour découvrir son apport à la disponibilité individuelle nécessaire à la rencontre. D'abord, l'usage du silence est personnel, on l'a vu, et défini par plusieurs expériences de vie non choisies qui s'y greffent. Sous l'angle de la marginalité, l'usage du silence contenu lors des interactions quotidiennes est davantage un obstacle à la rencontre puisque ce silence est en large part déterminée par le contexte qui y contraint. Au contraire, le silence peut lui-même être le contexte, c'est-à-dire l'espace essentiel pour que les individus se projettent dans l'indéterminé de la rencontre communicationnelle et son site invisible (Desanti, 2003). Ensuite, les récits des chercheurs ont démontré que l'expérience phénoménale du silence est un phénomène relationnel qui dispose à la rencontre du monde (soi et l'autre faisant partie du monde). En retour, cette disponibilité à entendre le silence permet de se positionner activement par rapport à l'autre et son expressivité, dans l'échange communicationnel. Ainsi, campé dans la disponibilité à répondre de l'autre, le silence contenu – ici, à la lisière entre contenu et contenant – peut être demandé par et pour l'autre, et non plus en fonction des conventions auxquelles un individu s'ajuste pour s'insérer incognito dans le théâtre social.

CONCLUSION

Dans le cadre du programme de maîtrise en communication à l'Université du Québec à Montréal, ce mémoire de recherche avait comme but principal d'explorer la communication et le rapprochement qu'elle permet entre les êtres humains, ayant comme perspective générale l'intégration du multiple dans une visée commune. Le silence fut posé comme objet de recherche en lien avec la rencontre lors des moments de la vie quotidienne, les étrangers que tous croisent sur la rue : est-il rencontrant ?

La problématique du silence saisie dans un contexte de proximité entre des individus, lors des activités de la vie quotidienne, se donne ainsi : le silence contenu, déterminé par l'ordre social et demandé par le théâtre social, se pose comme un obstacle à la potentialité d'un échange indéterminé entre les individus (chap. I). En contraste avec le phénomène social du silence, pour explorer la disponibilité à la rencontre que l'expérience du silence peut, ou non, stimuler et soutenir, nous avons élaboré une structuration conceptuelle de l'expérience phénoménale (chap. II). Nous avons ciblé notamment la disponibilité de vibrer du monde pour nous pencher sur l'expérience du silence et sa contribution à cet effet. La question initiale fut précisée : « le silence peut-il rendre disponible à la rencontre, et si oui, que fait-il se rencontrer » ?

Puisque la structuration conceptuelle théorique explique l'importance du silence pour la conscience d'exister dans le monde, et que l'expérience phénoménale du silence est relationnelle, nous avons comme objectif d'ancrer le tout dans le vécu, par le recueil de récits de vie, et de comprendre comment l'expérience du silence s'y insère et s'y déploie, qu'il s'agisse de phénomène social ou d'expérience phénoménale. Pour cerner le contexte de la rencontre au sein d'une même société, l'expérience du silence d'une personne marginale nous est apparue comme un champ d'investigation à la fois ciblé et fécond d'enseignement, sur la base précise d'un rapport au silence singulier (chap. III). Ainsi, une personne marginale

a nécessairement subi un certain silence qui viendrait limiter les possibilités de rencontre lors des interactions quotidiennes. Par le fait même, cette situation de "mise au silence" pouvait être susceptible, par son acuité, de nous informer si un autre type de silence, par exemple qui émanerait de la disponibilité au monde (chap. II), serait favorable à la rencontre entre étrangers. La méthode de recherche privilégiée est qualitative, et son approche biographique est la principale source d'informations recueillies sur le terrain. La démarche phénoménologique de recherche et la théorisation ancrée lors de l'analyse des récits furent prônées afin de favoriser l'émergence des thèmes et unités de significations, qui demeurent le plus près possible des réalités rencontrées.

Comme nous l'avons vu dans la problématique et tel qu'appuyé par les récits des collaborateurs, le silence "contenu" – dans leur expérience non choisie du silence – est un élément fortement structurant, soumis à la définition de l'ordre social qui solidifie en retour cette "structure" dans le théâtre social, celui qui définit le statut social des individus et celui de la parole dans le cadre des échanges sociaux. Ce silence permet d'adapter la présentation sociale de soi selon la mise en scène impartie au théâtre social, solidifié de censure formelle et informelle, et d'ainsi s'épargner la "souillure", notamment les punitions qui accompagnent la loi du silence. Davantage si le silence contenu devient réaction au rejet social et qu'il emprunte une fonction préventive, le silence de repli ou retrait peut redoubler la marginalité première. Ainsi, l'habitude de reposer sur ce silence pour participer au jeu d'apparences du théâtre social peut devenir un réflexe pour le ou la marginale, ce qui pose un obstacle à la rencontre lors de la vie quotidienne. Le maniement du masque avec l'aide de ce silence permet une interaction selon les normes d'une communauté, mais la distance s'agrandit entre soi et les autres. Pour qu'advienne une possibilité de rencontre lors de la vie quotidienne, il faut la reconnaissance mutuelle d'une interaction établie en dehors du jeu d'apparences, allégée en bonne part du jeu des masques.

Suite à la problématique concernant la rencontre et le silence contenu, demandé par les conventions lors des interactions, nous voulions explorer la disponibilité à la rencontre que l'expérience du silence favorise. L'analyse nous a permis de répondre à la question de recherche en mettant en lumière l'aspect relationnel de l'expérience du silence, en traitant du

silence colossal et des rencontres que le silence individuel permet, tout en dressant une liste de constats qui insèrent ces descriptions dans la quotidienneté des échanges communicationnels. Les occurrences du silence et son respect démontrent bien que l'expérience du silence est un agent rencontrant.

Il se trouve que les branches typologiques du silence, contenu et contenant, et leurs implications distinctes pour la rencontre, se sont consolidées au fil de l'analyse des récits des chercheurs : le silence de contenu est davantage utile d'abord pour se défendre de la stigmatisation (mais avec le potentiel effet pervers de l'amplifier) et ensuite, pour adapter sa présentation sociale ou son masque (chap. IV). De son côté, le silence contenant est recherché personnellement et suivi d'effets qui permettent de s'adapter à sa condition d'être dans le monde, sentant et sensible (chap. V). Le silence contenu en contexte du théâtre social s'avère un frein, si ce n'est une fermeture à la rencontre de l'autre, tandis que le silence contenant rend disponible à cette dernière. Il ne reste plus aux protagonistes qu'à se projeter dans l'espace indéterminé de la rencontre ce qui, ultimement, définira les paramètres du partage communicationnel et de l'échange. Si réciprocité il y a, une rencontre advient et peut éventuellement s'élaborer. À défaut de réciprocité, la subjectivité assumée dans sa responsabilité à l'autre (le sentiment éthique) peut ne pas être nourrie, en se refermant également sur soi-même.

La principale conclusion que nous avons tirée de cette recherche est que l'expérience du silence implique deux versants, bien distincts, selon qu'elle concerne l'étant ou l'être. À partir de ces deux types de "dynamismes" d'inscription au monde, le pouls du silence diffère. Dans le cas des expériences du monde ontique, le silence peut être un bris de l'échange, de ce qui représente le contexte du partage. Concernant le monde ontologique, le silence est une disposition relationnelle, qui contribue éminemment elle-même au contexte et permet de jauger ce qui doit être dit pour répondre de l'autre. Le silence est relationnel : son utilisation ou son appui déterminent le tonus d'une relation, aboutissant dans le bris ou la rencontre. Pour une personne en quête d'agir volontaire, il semble qu'elle rencontrera à un certain moment le silence et la disponibilité au monde qu'il permet, en tentant de prendre conscience de sa condition d'existence et des possibilités d'inscription au monde.

Des thèmes plus ou moins évoqués dans la revue de la littérature, l'appropriation personnelle du silence, ainsi que sa contribution à la cohésion individuelle avec soi et les autres, sont devenus des pivots de l'analyse. De plus, l'accent mis sur le processus pour rejoindre le silence individuel ou entendre le silence colossal nous a permis de constater le chiasme entre l'expérience des silences intérieur et extérieur. À travers cette piste de théorisation, une énigme persiste : comment un individu passe-t-il de l'imposition d'une expérience non choisie par l'exigence du silence contenu à une qualité d'accueil du silence, telle que décrite par les chercheurs ? Comment des êtres soumis d'abord au silence contenu en sont venus à apprécier – pour le moins – le silence contenant ? Leur sensibilité intelligente ne semble pas avoir été éteinte par l'opprobre social, au contraire, leur marginalité a peut-être favorisé leur recherche de significations du silence due à la nécessité de se positionner vis-à-vis de la loi du silence.

En général, le fait que l'expérience du silence soit relationnelle, tout comme l'est forcément la rencontre, a compliqué la tâche de l'isoler dans le contexte de la rencontre entre deux individus. Une des forces de ce mémoire est justement la mise en relation des récits des chercheurs, qui s'interpénètrent, comme des parties de la narration qui s'approfondissent l'une et l'autre en fonction de leur "expertise" ou de leur branche de représentation dominante du silence. Ainsi, la description des nombreuses expériences couvre un large éventail de silences et donne plusieurs points de repère aux lecteurs. Car, hormis l'angle de traitement impliqué par notre analyse, il peut se trouver qu'un lecteur au champ d'intérêt précis, tel que l'intervention sociale ou la santé mentale – et leur sociogenèse – trouve dans les extraits des éléments qui alimentent sa propre réflexion. Quant à nous, ce qui importe, c'est d'explorer et de suivre le silence dans ses méandres et affinements.

Par contre, le nombre d'expériences traitées, provoqué par la difficulté de parler du silence, délaisse parfois des approfondissements eu égard à certains aspects, alors que d'autres peuvent se trouver noyés dans le flux d'une idée à l'autre. La réflexion du mémoire bifurque parfois sur les expériences que le silence tonifie, au lieu de s'en tenir strictement au silence lui-même, ce qui peut nous égarer par moments. Mais l'on peut aussi penser que la mise en contexte y gagne. D'autre part, il aurait été intéressant de pouvoir s'entretenir avec davantage

de collaborateurs, non pas tant pour s'assurer de la saturation de l'objet à l'étude, puisqu'il s'agit d'expériences et non pas de "points de vue" sur un événement, une situation collective, que pour bénéficier d'une plus large palette de "significata". L'expérience du silence étant très personnelle, les thèmes abordés par les récits des chercheurs s'entrecoupaient très souvent, mais parfois, dans le bassin des multiples expériences décrites, ne laissaient qu'un soupçon de piste à explorer, comme le caractère des personnes silencieuses lié à la possibilité de créer son "nid" pour Helena. Les paramètres de ce mémoire et la durée accordée ne permettaient malheureusement pas cette réalisation.

Si nous avons à continuer, compte tenu de ce qui a été découvert, nous avons ciblé quelques pistes de recherches pour étudier, sous d'autres angles, les implications de l'expérience du silence sur la potentialité de rencontre. Il serait intéressant d'apporter un élément de triangulation pour étudier le phénomène social du silence en s'informant, par exemple, auprès d'immigrants québécois et voir leurs observations comparatives à ce sujet. Dans un même ordre d'idées, il serait passionnant de comparer le traitement du silence lors d'une situation similaire, dans des contextes culturels différents, par exemple dans un pays de l'Occident et un de l'Orient.

De plus, une piste de réflexion semble pertinente à poursuivre : si le silence est l'espace de la représentation et que la mort, elle, ne peut que s'appréhender par la représentation car elle se situe dans la métémpirie, l'expérience du silence peut-elle faire prendre conscience de sa finitude ? Puisque cette prise de conscience permet à l'individu de s'ouvrir à sa propre condition et de mettre en perspective l'armure qu'il se forge pour parer la peur de la finitude, ce que l'expérience du silence permet également, leur rapprochement demande d'être questionné. La conscience de la finitude est un moteur de mise en action et, parallèlement, fuir le silence nous enracine dans notre conditionnement, tout comme la peur du changement se révèle l'une des indispositions principales à la rencontre. Il serait très intéressant d'étudier le lien entre la conscience de la mort et l'appréciation du silence, à savoir si la prescience du silence absolu, c'est-à-dire la mort, et notre manière de nous mouvoir face à cette prescience orienteraient nos conceptions et pratiques du silence quotidien. Les êtres humains sont

mortels, ce que le silence nous rappelle : s'il est écouté, un bourdonnement dans notre oreille porte notre attention sur nos battements de cœur.

APPENDICE A

CERTIFICAT DE CONFORMITÉ À L'ÉTHIQUE

UQAM


Conformité à l'éthique en matière de recherche impliquant la participation de sujets humains

Le projet de mémoire ou de thèse suivant est jugé conforme aux pratiques usuelles en éthique de la recherche et répond aux normes établies par le Cadre normatif pour l'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université du Québec à Montréal (1999) et l'Énoncé de politique des trois Conseils : éthique de la recherche avec des êtres humains (1998).

Nom de l'étudiant(e) : Marc André Barsalou
 Programme d'études : Maîtrise en communication
 Directeur de recherche : Luce Des Aulniers
 Professeur
 Département de communication sociale et publique
 Coordonnées : Case postale 8888, succursale Centre-ville, Montréal
 (PQ) H3C 3P8
 Téléphone : 987-3000 poste 7901
 Adresse courriel (1) : des_aulniers.luce@uqam.ca
 Adresse courriel (2) : mabarsalou@yahoo.ca

Titre du projet : *Le silence et la rencontre*

Le présent certificat est valide jusqu'au 21 juillet 2010*


 Président du Comité institutionnel d'éthique
 de la recherche avec des êtres humains

Signataire autorisé : Joseph Josy Lévy, Ph.D.
 Professeur
 Département de sexologie
 Faculté des sciences humaines

Date : 20 juillet 2009

*Date de la remise du rapport d'avancement du projet à des fins de reconduction du certificat : 21 juin 2010.
 (<http://www.recherche.uqam.ca/ethique/humains-suivi-continu.htm>)

APPENDICE B

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Recherche sur l'expérience du silence et la rencontre

Bonjour,

La présente recherche vise à explorer la place qu'occupe le silence dans la dynamique d'une rencontre entre deux êtres humains.

Cette recherche est menée par Marc André Barsalou, étudiant à la maîtrise en communication de l'Université du Québec à Montréal, sous la direction de Luce Des Aulniers, professeure dans cette université.

IMPLICATIONS DE LA PARTICIPATION

Votre participation est requise pour deux entretiens. Les entretiens, d'une durée d'environ 1h à 2h, seront enregistrés (audio). Lors de ces entretiens, vous serez libre de répondre ou non aux questions et relances du chercheur et, **en tout temps, vous aurez la possibilité de décider de ne plus participer à la recherche, sans pénalité.**

Au cours des entretiens, il vous sera demandé de faire référence à votre expérience personnelle concernant le phénomène à l'étude, l'expérience du silence, et de partager votre récit de vie à ce sujet. Plus précisément, ce sera une chance pour vous de partager vos impressions et vos opinions : par exemple, votre définition du silence, votre interprétation de la place ou l'absence de silence dans la société et votre expérience personnelle du silence, ce qui constitue les trois questions principales à explorer.

Étant donné la nature des informations que nous désirons obtenir, nous considérons que votre participation n'implique aucun inconvénient, malaise ou stress, or celui de peut-être remettre en question certaines opinions personnelles. Afin de bien vous orienter, au début de l'entretien, nous vous expliquerons son déroulement (thèmes abordés, types de question, etc.), tout en soulignant votre liberté quant aux informations que vous déciderez de partager. Veuillez noter qu'en aucun cas, il ne vous sera demandé d'approfondir un sujet sur lequel vous ne seriez pas à l'aise de discuter. De plus, vous pourrez décider d'arrêter l'entrevue à tout moment, ou encore de vous retirer un instant. En cas de besoin et si vous le souhaitez,

le chercheur principal pourra vous référer à un centre d'aide de votre région. Enfin, pour tout commentaire concernant le déroulement des entretiens, vous pourrez contacter Luce Des Aulniers, directrice de ce mémoire (voir les coordonnées à la page suivante).

Votre participation est volontaire et aucune compensation financière ne vous sera offerte.

CONFIDENTIALITÉ ET ANONYMAT

Toute l'information que vous nous transmettez demeurera confidentielle. Afin de préserver votre anonymat, votre nom sera remplacé par un pseudonyme lors de l'analyse des résultats et dans la présentation des résultats de la recherche. Tout de même, nous souhaitons vous informer qu'étant donné que certains contenus des entretiens seront cités intégralement, certains de vos proches, à la lecture du mémoire, pourraient vous identifier.

Les bandes audio des entretiens seront conservées sur deux copies DVD en lieux sûrs : à la résidence du chercheur principal, Marc André Barsalou, et dans le bureau de sa directrice de maîtrise, Luce Des Aulniers. Ces deux personnes sont les seules qui auront accès à ces enregistrements, gardés dans des classeurs fermés à clé. Deux ans après le dépôt officiel du mémoire, les deux copies de DVD seront détruites et jetées.

Si vous le souhaitez, au début de l'année 2010, nous vous partagerons les résultats en vous envoyant une copie du mémoire achevé et en organisant une rencontre pour discuter des résultats.

RESPONSABLES DE LA RECHERCHE

Le chercheur principal, Marc André Barsalou, demeura disponible pour répondre à toutes les questions ou demandes d'éclaircissement que votre participation à cette recherche pourrait soulever.

Coordonnées des principaux responsables de la recherche :

<p>Marc André Barsalou</p> <p>Étudiant à la maîtrise en communication de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM)</p> <p>777, rue Rachel Est Montréal (Québec) Canada H2J 2H4 Courriel : mabarsalou@yahoo.ca</p>	<p>Luce Des Aulniers</p> <p>Professeure au Département de communication sociale et publique Université du Québec à Montréal</p> <p>Case postale 8888, succursale Centre-Ville Montréal (Québec) Canada H3C 3P8 Courriel : des_aulniers.luce@uqam.ca</p>
--	---

Cette recherche a reçu l'approbation du Comité institutionnel d'éthique de la recherche avec des êtres humains (CIÉR) de l'université du Québec à Montréal (UQÀM-Canada). Toute question sur le projet ou sur les droits des collaborateurs à cette recherche peut être adressée à la directrice du projet de maîtrise, Madame Luce Des Aulniers. Dans le cas où les engagements mentionnés précédemment ne seraient pas respectés, vous pouvez transmettre cette situation auprès du président du CIÉR, Dr. Joseph Josy Lévy. Vous pouvez le rejoindre par courriel : levy.joseph_josy@uqam.ca ou par téléphone au 1-514-987-3000 poste 4483.

CONSENTEMENT

J'accepte de participer à la recherche décrite dans ce document.

Oui ☐

Non ☐

J'accepte également que l'entretien soit enregistré sur une bande sonore :

Oui ☐

Non ☐

Nom : _____

Signature : _____

Date : _____

Votre signature atteste que vous avez clairement compris les renseignements concernant votre participation au projet de recherche et indique que vous acceptez d'y participer. **Nous vous rappelons que vous êtes libre de vous retirer en tout temps de l'étude, sans aucune pénalité.**

Responsable de la recherche : Marc André Barsalou

Signature : _____

Date : _____

Je souhaite être informé des résultats de la recherche :

Oui ☐

Non ☐

Adresse postale pour vous transmettre les résultats :

APPENDICE C

CANEVAS D'ENTRETIEN

Canevas d'entretien

À titre indicatif, nous avons synthétisé les concepts énoncés lors de la problématique et de la structuration conceptuelle, forgeant ainsi chaque thème qui fut questionné. Il est important de spécifier que ces pistes de réflexions n'ont pas été mentionnées par le chercheur lors des entretiens, pour s'assurer de ne pas orienter l'interprétation du cochercheur dans une interprétation particulière.

Dimensions opératoires issues des concepts

Section 1 – Général

1.1 Définitions du silence (décrire)

- Sensation
- Image
- Concept

Il fut demandé aux collaborateurs de définir le silence à quelques reprises lors des deux premiers entretiens.

1.2 Types de silence (demander des exemples)

- Typologie sous la perspective du phénomène social du silence ou l'expérience phénoménale du silence

1.3 Les circonstances

- Choisi
- Imposé (la censure et le bâillon pour le maintien de l'ordre qui sanctionne ou récompense selon la sélection de ce qu'il y a à taire)

Section 2 – Le statut du silence, ici et maintenant, dans notre société

2.1 Le statut du silence dans notre culture

2.1.A Le statut du silence

- Association (par exemple, la mort)
- Signification (l'arrêt)
- Interprétation ⇒ Positive (confiance)
 ⇒ Négative (fermeture)

Distinction des commentaires selon qu'ils s'associent plus spécifiquement aux types de silence (polysémie, pause) ou aux circonstances (le tempo).

Cadre pour préciser : certains silences le sont plus que d'autres

Selon (Interprétation)	Types	Tempo	Circonstances
Négative			
Positive			

2.1.B Le statut des êtres silencieux

2.2 Effets du statut du silence sur les comportements communicationnels

2.3 Effets du statut du silence sur "moi"

2.4 Témoin ou acteur de situations de silence (lors d'interactions au quotidien dans leur vie)

2.4.A Description de situations de silence et qualificatifs (« horrible, magnifique, etc. ») – Ceci nous aidera à recueillir des informations sur le phénomène social du silence.

2.4.B Témoin ou acteur par rapport à des individus silencieux

- Actif
- Silencieux, éventuellement victime d'opprobre ou de rejet

2.5 Thèmes, situations, des vécus, etc. où il semble que ici, l'individu est obligé de taire (les tabous), et à l'inverse, de quoi il faut absolument parler.

2.6 Observations des fonctions du silence ou de la mise au silence, c'est-à-dire le statut culturel du silence : « À quoi et à qui sert le silence ? » – Observations.

- Les tenants du pouvoir
- La répétition du même

Section 3 – Où se place le silence dans ta vie et comment ?

3.1 Vécu du silence ⇒ seul – Décrire des situations

3.1.A Avec soi-même : la disponibilité personnelle

- Regard critique sur ses comportements avec autrui
- L'auto-observation (s'observer sans observateur)
- Synchronicité avec la perception
- Remise en jeu de ses acquis personnels
- L'ordre précédemment établi en suspens (avant la rencontre ⇒ Le conditionnement, le filtre de l'observateur, est remis en jeu)

3.1.B Conséquences possibles du silence disponible

- Attention à la "nature"
- "Entendement" des significations difficilement apercevables
- Mise en disposition des possibilités personnelles à tous les niveaux d'être
- Dépersonnalisation (la sensation) ⇒ la sensation place l'être humain en silence face à ce qui est vécu.
- Associations libres : l'aération de l'espace de la conceptualisation

3.2 Vécu du silence ⇒ avec les autres – Décrire des situations

3.2.A Comportements associés au silence disponible (avec les autres)

- Prise en compte les besoins de l'Autre (répondre de son visage)

3.2.B Éléments appréciés de soi lors des silences

3.2.C Éléments appréciés des autres lors des silences

3.3 Effets communicationnels du silence dans les rapports à autrui

- Ouverture à la discussion
- Les autres : le vocabulaire est pesé au contraire du bavardage
- Engagement de la personne dans ce qu'elle énonce et partage

3.4 Sur la place du silence dans la rencontre [Métaphysique]

- Avec les autres
- Par rapport à soi

BIBLIOGRAPHIE

- Abélès, Marc. 1990. *Anthropologie de l'État*. Paris : Armand Colin, 184 p.
- Apel, Karl-Otto. 1997. « La dimension herméneutique des sciences sociales et sa fondation normative ». In *Herméneutique : textes, sciences*, (sous la dir. de) Jean-Michel Salanskis, François Rastier et Ruth Scheps, p.163-198. Paris : Presses universitaires de France.
- Alféri, Pierre. 1989. *Guillaume d'Ockham, le singulier*. Paris : Minuit, 481 p.
- Aragon, Louis. 1990. *Une vague de rêves*. Paris : Seghers, 29 p.
- Ariès, Philippe. 1975. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du moyen âge à nos jours*. Paris : Seuil, 223 p.
- Aristote. 1990. « Livre 1 ». « Livre 2 ». Chap. in *Éthique à Nicomaque*, p. 31-118. Trad. par Jules Tricot. Paris : Vrin.
- Attali, Jacques. 1977. *Bruits : essai sur l'économie politique de la musique*. Paris : Presses universitaires de France, 301 p.
- Auclair, Marie et Simon Harel. 2000. « Le silence ». *Protée : théories et pratiques sémiotiques*. vol. 28, no 2 (automne), 108 p.
- Balandier, Georges. 1967. *Anthropologie politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 240 p.
- _____. 1980. « L'écran ». Chap. in *Le pouvoir sur scènes*, p. 145-188. Paris : Balland.
- _____. 1992. *Le pouvoir sur scènes*, éd. revue et augmentée. Coll. « Fondements ». Paris : Balland, 173 p.
- Baudrillard, Jean. 1981. *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée, 235 p.
- Bauer, Sébastien. 1996. « La ville, l'animal et le Surhumain ». In *L'animal politique* (sous la dir. de) Miguel Abensour et Étienne Tassin, p. 179-200. Grenoble : Jérôme Million.
- Becker, Ernest. 1997. *The Denial of Death (with a new forward by Sam Keen)*. New York : Free Press, 314 p.
- Benjamin, Walter. 2000. *Œuvres III*. Coll. « Folio Essais ». Paris : Folio, 482 p.

- Berger, Peter Ludwig, et Thomas Luckmann. 1986. *La construction sociale de la réalité*. Trad. par Pierre Taminiaux. Paris : Meridiens Klincksieck, 288 p.
- Bergson, Henri. 1970. « Essai sur les données immédiates de la conscience ». 144^e éd., Paris : Les presses universitaires de France, 182 p. En ligne. <http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/conscience_imm.html>. Consulté le 15 juin 2009.
- _____. 1965. « Matière et mémoire : essai sur la relation du corps et l'esprit (1939) », 72^e éd., Paris : Les Presses universitaires de France, 282 p. En ligne. <http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.html>. Consulté le 17 juin 2009.
- Bernstein, Carl. 2004. « La meilleure version qu'on puisse obtenir de la vérité ». In *Print the Legend : Cinéma et journalisme* (sous la dir. de) Giorgio Gosetti et Jean-Michel Frodon, p. 21-23. Paris : Cahiers du cinéma.
- Bertaux, Daniel. 1986. « Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de Recherche ». In *Les récits de vie, théorie, méthode et trajectoires types* (sous la dir. de) Danielle Desmarais et Paul Grell, p. 21-34. Montréal : Saint-Martin.
- Blofeld, John. 1976. *Le bouddhisme tantrique du Tibet : Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*. Trad. de l'anglais par Sylvie Carteron. Paris : Seuil, 314 p.
- Bonneville, Luc, Sylvie Grosjean et Martine Lagacé. 2006. *Introduction aux méthodes de recherche en communication*. Montréal : Gaëtan Morin, 238 p.
- Breton, André. 1969. *André Breton : Entretiens (1913-1952)*. Paris : Gallimard, 312 p.
- _____. 1971. *Manifestes du surréalisme*. Paris : Gallimard, 188 p.
- Breton, Philippe, et Serge Proulx. 2006. *L'explosion de la communication à l'aube du XXI^e siècle*. Montréal : Boréal, 390 p.
- Buñuel, Luis. 1982. *Mon dernier soupir*. Paris : Éditions Robert Laffont, 317 p.
- Castaneda, Carlos. 1988. *La force du silence – Nouvelles leçons de Don juan*. Trad. de l'anglais par Amal Naccache. Coll. « Folio/Essais », no 346. Paris : Gallimard, 352 p.
- _____. 1994. *L'art de rêver : Les quatre portes de la perception de l'univers*. Trad. de l'américain par Marcel C. Kahn. Paris : Éditions du Rocher, 320 p.
- Charroux, Robert. 1967. *Le livre des maîtres du monde*. Coll. « Bibliothèque des grandes énigmes ». Canada : Robert Laffont, 351 p.

- Chartreux. 1962. *Lettres des premiers Chartreux*. Trad. par un Chartreux, Paris : Éditions du Cerf, 270 p.
- _____. 2005. *La liberté de l'obéissance*. Coll. « Sagesse des Chartreux ». Paris : Presses de la Renaissance, 219 p.
- Chollet, Mona. 2006. *La tyrannie de la réalité*. Paris : Folio, 362 p.
- Classen, Constance. 2005. *The Book of Touch*. Oxford et New York : Berg Publishers, 448 p.
- Constance, Jean. 1995. « Temps et voyage. Une poétique de l'évasion ». *Revue Prétentaine*, no 4, p. 143-145.
- Cornellier, Bruno, et Geneviève Schetagne. 2006. « Des fictions documentaires (et vice-versa) : Entretien avec Bernard Émond ». *Nouvelles « vues » sur le cinéma québécois*, no 5 (printemps). <http://www.cinema-quebecois.net/numero5/entrevue_emondd.htm>. Consulté le 15 mars 2007.
- Coutlée, Gilles. 2005. « Guillaume de Humboldt et la communication », In *Communication : horizons de pratiques et de recherche*, (sous la dir. de) Johanne Saint-Charles et Pierre Mongeau, p. 29-52. Québec : Presse de l'Université du Québec.
- Craig, Robert T. 1999. « Communication Theory as a Field ». *Communication Theory*, vol. 9, no 2, p. 119-161.
- De Smedt, Marc. 1986. *Éloge du silence*. Paris : Albin Michel, 257 p.
- Des Aulniers, Luce. 2000. « L'inclassable événement ». In *Actualités de l'événement*, (sous la dir. de) Joseph Josy Lévy, Gad Soussana et Marcel Rafie, p. 197-209. Montréal : Liber.
- _____. Automne 2006a. *Notes de cours #4 : Analyse symbolique et sa pertinence en communications*. Théories avancées en communications : les approches anthropologiques, COM7014, Université du Québec à Montréal, 6 p.
- _____. Automne 2006b. *Notes de cours #5 : Anthropologie politique*. Théories avancées en communications : les approches anthropologiques, COM7014, Université du Québec à Montréal, 13 p.
- _____. Automne 2006c. *Notes de cours #6 : Anthropologie culturelle, Culturalisme, Cultural Studies*. Théories avancées en communications : les approches anthropologiques, COM7014, Université du Québec à Montréal, 16 p.
- Denys le Chartreux. 2004. *La vie et la fin du solitaire – Éloge de la vie en solitude*. Mayenne (France) : Beauchesne, 234 p.

- Desanti, Jean-Toussaint. 2003. « Voir ensemble ». In *Voir ensemble : Autour de Jean-Toussaint Desanti*, (sous la dir. de) Marie José Mondzain, p. 19-34. Paris : Gallimard.
- Deschamps, Chantal. 1993. *L'approche phénoménologique en recherche : comprendre en retournant au vécu de l'expérience humaine*. Montréal : Guérin universitaire, 111 p.
- Desmarais, Danielle, et Paul Grell. 1986. *Les récits de vie, théorie, méthode et trajectoires types*. Montréal : Saint-Martin, 180 p.
- Desnos, Robert. 1962. *La liberté ou l'amour ! Suivi de Deuil pour Deuil*. Coll. « L'imaginaire », no 90. Paris : Gallimard, 160 p.
- Didi-Huberman, Georges. 2001. « Images malgré tout ». In *Mémoire des camps*, (sous la dir. de) Clément Chéroux, p. 219-241. Paris : Marval.
- Dolto, Françoise. 1995. *La difficulté de vivre*. Éd rev. et prés. par Gérard Guillerault. Paris : Gallimard, 487 p.
- Douglas, Mary. 2001. *Purity and Danger : an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 2^e éd. New York : Routledge, 193 p.
- Dreyfus, Hubert L. 1991. « Why study Being and Time? », Chap. in *Being-in-the-world : A commentary on Heidegger's Being and Time, division I*, p. 1-9. Cambridge : MIT Press Cambridge.
- Dupond, Pascal. 2001. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 63 p.
- Éluard, Paul. 1966. *Capitale de la douleur : Suivi de L'amour la poésie*. Coll. « Poésie ». Paris : Gallimard, 249 p.
- Émond, Bernard. 2007. « Lettres aux jeunes gens qui me demandent comment devenir réalisateur : il y a trop d'images ». *Hors champ (cinéma)*. En ligne. <<http://www.horschamp.qc.ca/IL-Y-A-TROP-D-IMAGES.html>>. Consulté le 14 mars 2007.
- Finkielkraut, Alain. 1993. « Le sujet, la démocratie et l'autre – Entretien avec Alain Finkielkraut ». In *Autrement, Série mutations, La Rencontre : figures du destin*, (sous la dir. de) Félicie Nayrou et Alain Rudy, no 135, p. 168-174.
- Fonteneau, Françoise. 1999. *L'éthique du silence : Wittgenstein et Lacan*. Coll. « L'ordre philosophique ». Mayenne (France) : Seuil, 219 p.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 318 p.
- _____. 2001. « Nietzsche, Freud, Marx », Chap. in *Dits et écrits I, 1954-1975*, p. 592-607. Paris : Quarto Gallimard.

- _____. 2004. « Lire *Qu'est-ce que les Lumières ?* : texte et commentaire » In *Qu'est-ce que les Lumières ? de Foucault*, Analyse et présentation par Olivier Dekens. Coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », p. 61-86. Paris : Bréal.
- Freud, Sigmund. 1933. *Essais de psychanalyse appliquée*. Trad. par Marie Bonaparte et E. Marty. Paris : Éditions Gallimard, 251 p.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985. *Truth and method*. New York : Crossroad, 551 p.
- _____. 1996. « Du cercle de la compréhension ». Chap. in *La philosophie herméneutique*, p. 73-83. Paris : PUF.
- Glaser, Barney G. 1978. *Theoretical Sensitivity : Advances in the Methodology of Grounded Theory*. San Francisco : The Sociology Press, 164 p.
- _____. 1992. *Basics of Grounded Theory Analysis : Emergence vs Forcing*. Mill Valley (California) : Sociology Press, 129 p.
- Goffman, Ervin. 1973. *The presentation of self in everyday life*. London : Allen Lane the Penguin Press, 228 p.
- _____. 1988. « La ritualisation de la féminité ». Chap. in *Les moments et leurs hommes / Ervin Goffman*, textes recueillis par Yves Winkin, p. 150-185. Paris : Éditions de Minuit.
- Gosetti, Giorgio, et Jean-Michel Frodon (dir.). 2004. *Print the legend : Cinéma et journalisme*. Paris : Cahiers du cinéma, 303 p.
- Govinda, Lama Anagarika. 1976. *Les fondements de la mystique tibétaine*. Trad. par Charles Andrieu. Coll. « Spiritualités vivantes », no 21. Paris : Éditions Albin Michel, 446 p.
- Greisch, Jean. 1994. « L'amour du monde et le principe responsabilité ». In *La responsabilité : la condition de notre humanité*, (sous la dir. de) Monette Vacquin, p.73-93. Paris : Autrement.
- Grell, Paul. 1986. « Les récits de vie : une méthodologie pour dépasser les réalités partielles ». Chap. in *Les récits de vie, théorie, méthode et trajectoires types*, p. 151-176. Montréal : Saint-Martin.
- Grondin, Jean. 2002. « Gadamer's Basic understanding of Understanding ». Chap. in *The Cambridge Companion to Gadamer*, p. 36-51. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gurdjieff, George Ivanovitch. 1984. *Views from the Real World : Early Talks of G. I. Gurdjieff*. New York : Penguin Compass, 276 p.

- _____. 1999. *Beelzebub's Tales to His Grandson : An objectively impartial criticism of the life of man*. New York : Penguin Compass. 1238 p.
- Habermas, Jürgen. 1976. « Signification de la pragmatique universelle ». Chap. in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, p. 329-411. Trad. par Rainer Rochlitz. Paris : Presses universitaires de France.
- Hagen, Uta, et Haskel Frankel. 1973. *Respect for Acting*. New York : Macmillan, 227 p.
- Heidegger, Martin. 1967. *Being and Time*. Trad. (de la 7^e éd.) par John Macquarrie et Edward Robinson. Oxford : Blackwell, 589 p.
- _____. 1972. *On time and being*. Trad. de l'allemand par Joan Stambaugh. New York : Harper & Row, 84 p.
- Hesse, Herman. 1925. *Siddhartha*. Paris : Grasset, 158 p.
- Houle, Gilles. 1986. « Histoires et récits de vie : la redécouverte oblige du sens Commun ». In *Les récits de vie, théorie, méthode et trajectoires types* (sous la dir. de) Danielle Desmarais et Paul Grell, p. 35-51. Montréal : Saint-Martin.
- Huneman, Philippe, et Estelle Kulich. 1997. « Edmund Husserl : l'idée de phénoménologie ». Chap. in *Introduction à la phénoménologie*, p. 10-45. Paris : Armand Colin.
- _____. 1997. « Martin Heidegger : de la phénoménologie à l'ontologie ». Chap. in *Introduction à la phénoménologie*, p 46-74. Paris : Armand Colin.
- Husserl, Edmund. 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. par Gérard Granel. Paris : Gallimard, 589 p.
- _____. 1984. *Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique*. Paris : Presses universitaires de France, 446 p.
- _____. 1993. *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*, 5^e éd. Paris : Presses universitaires de France, 136 p.
- Huxley, Aldous. 1994. *The Doors of Perception and Heaven and Hell*. London : Flamingo, 135 p.
- Jankélévitch, Vladimir. 1983. *La musique et l'ineffable*. Paris ; Seuil, 194 p.
- Johnson, Iris W., C. Glenn Pearce, Tracy L. Tuten et Lucinda Sinclair. 2003. « Self-Imposed Silence and Perceived Listening Effectiveness ». *Business Communication Quarterly*, vol. 66, no 2 (juin), p. 23-45.

- Julia, Didier. 1994. *Dictionnaire de la philosophie*. Coll. « Sciences de l'homme ». Paris : Références Larousse, 302 p.
- Karila-Cohen, Pierre. 1999. « La censure ou la parole bâillonnée ». In *Autrement, Série mutations, Le silence : la force du vide*, (sous la dir. de) Claudie Danziger, no 185 (avril), p. 61-90.
- Kieslowski, Krzysztof. 2006. « Dramaturgie de la réalité (Extrait du diplôme de maîtrise) », In *Le cinéma et moi*, p. 269-274. Lausanne : Éditions Noir sur Blanc.
- Krishnamurti, Jiddu. 1994. *La révolution du silence*. Trad. de l'anglais par Carlo Suarès. Paris : Stock. 221 p.
- _____. 2000. *To Be Human*. Boston : Shambhala Publications, 206 p.
- Kristeva, Julia. 2000. *Le génie féminin, Tome II, Mélanie Klein*. Coll. « Folio essais », no 433. Paris : Fayard, 446 p.
- Lafontaine, Céline. 2004. *L'empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine*. Paris : Seuil, 235 p.
- Laplantine, François. 1996. *La description ethnographique*. Paris : Armand Colin, 128 p.
- Lavallard, Marie-Hélène. 1982. « La dialectique ». Chap. in *La philosophie marxiste*, p. 61-83. Paris : Éditions sociales.
- Le Breton, David. 1997. *Du Silence*. Paris : Métailié, 282 p.
- Lecomte, Michel, Pierrette Paravy et Chantal Spillemaecker. 2002. *La Grande Chartreuse : au-delà du silence*. Grenoble : Éditions Glénat, 176 p.
- Lévinas, Emmanuel. 1982. *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Fayard, 125 p.
- Linton, Ralph. 1968. *De l'homme*. Trad. et prés. d'Yvette Delsaut. Paris : Éditions de Minuit, 535 p.
- Lockhart, Robin Bruce. 1985. *La vie cachée des Chartreux*. Trad. de l'anglais par Françoise Laroche. Paris : Nouvelle cité, 200 p.
- Lyotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne : Rapport sur le savoir*. Paris : Les Éditions de Minuit, 109 p.
- Manicki, Anthony. 2003. « Nietzsche et la radicalisation de l'interprétation ». *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, no 4, L'interprétation. En ligne. <<http://traces.revues.org/index3823.html>>. Consulté le 7 mars 2009.

- Marcorelles, Louis. 1964. *Une esthétique du réel : le cinéma direct*. Paris : Unesco, 30 p.
- Martucelli, Danilo. 1999a. « Michel Foucault, la rationalisation comme assujettissement ». Chap. in *Sociologies de la modernité : L'itinéraire du XX^e siècle*, p. 289-322. Paris : Gallimard.
- _____. 1999b. « Jürgen Habermas, rationalisation et démocratie ». Chap. in *Sociologies de la modernité : L'itinéraire du XX^e siècle*, p. 323-366. Paris : Gallimard.
- Mathien, Michel. 2003. « Les journalistes et le pacte républicain. Les fondements historiques de la professionnalisation ». *Hermès. Les journalistes ont-ils encore du pouvoir ?*, no 35, p. 121-129.
- Mayer, Robert, Francine Ouellet, Marie-Christine Saint-Jacques et Daniel Turcotte. 2000. *Méthodes de recherche en intervention sociale*. Montréal : Gaëtan Morin, 410 p.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 537 p.
- _____. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 360 p.
- Mondzain, Marie-José. 2004. « La représentation comme bataille et comme liberté ». In *Print the Legend : Cinéma et journalisme* (sous la dir. de) Giorgio Gosetti et Jean-Michel Frodon, p.37-43. Paris : Cahiers du cinéma.
- Mongeau, Pierre. 2008. *Réaliser son mémoire ou sa thèse : côté jeans & côté tenue de soirée*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 145 p.
- Morlino, Bernard. 1987. *Philippe Soupault : Qui êtes-vous ?*. Lyon : La manufacture, 537 p.
- Mouchot, Claude. 2003a. « Le point de vue dominant aujourd'hui : le constructivisme ». Chap. in *Méthodologie économique*, p. 35-51. Paris : Seuil.
- _____. 2003b. « Les interprétations des "révolutions" dans les sciences physiques ». Chap. in *Méthodologie économique*, p. 53-84. Paris : Seuil.
- Nadeau, Maurice. 1964. *Histoire du surréalisme*. Paris : Seuil, 190 p.
- Natale, Frank. 1995. *Trance Dance : The Dance of Life*. Rockport (Massachusetts) : Element Books, 116 p.
- Nayrou, Félicie, et Alain Rudy (dir.). 1993. *La rencontre : Figure du destin*. « Série mutations », no 135. Paris : Autrement, 179 p.
- Nichols, Michael P. 1995. *The Lost Art of Listening*. New York : The Guilford Press, 251 p.

- Nietzsche, Frederick. 1996. *Généalogie de la morale*. Trad. par Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénission. Paris : Flammarion, 278 p.
- Norretranders, Tor. 1998. *The User Illusion : Cutting Consciousness Down to Size*. Trad. par Jonathan Sydenham. New York : Penguin Books, 467 p.
- Outhwaite, William. 1998. « Discourse Ethics ». *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. 1, p. 797-803
- Paillé, Pierre. 1994. « L'analyse par théorisation ancrée ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 23, p. 147-181.
- Pauwels, Louis, et Jacques Bergier. 1960. *Le matin des magiciens : Introduction au réalisme fantastique*. Paris : Gallimard, 638 p.
- Picon, Gaëtan. 1976. *Journal du surréalisme*. Genève : Skira, 230 p.
- Plutarque. 2001. *Bavards et curieux*. Trad. par Gabriel Blok. Paris : L'Arche, 61 p.
- Rainville, Maurice. 1988. *L'expérience et l'expression : essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty*. Montréal : Les éditions Bellarmin, 133 p.
- Rehg, William. 1997. *Insight and Solidarity : The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. California : University of California Press, 288 p.
- Paul, Robert, Rey-Debove, Josette et Alain Rey (dir. publ.). 1994. *Le nouveau Petit Robert : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, nouv. éd. rem. Paris : Le Robert, 2467 p.
- Ricoeur, Paul. 1986. « La fonction herméneutique de la distanciation », Chap. in *Du texte à l'action*, p. 101-117. Paris : Seuil.
- Rinbochay, Lati. 1986. *Mind in Tibetan Buddhism*. Trad. par Elizabeth Napper. New York : Snow Lion Publications, 182 p.
- Rivière, Claude. 1999. *Introduction à l'anthropologie*, nouv. éd. rév. Coll. « Les Fondamentaux », no 49. Paris : Hachette, 156 p.
- _____. 2000. *Anthropologie politique*. Coll. « Cursus ». Paris : Armand Colin, 192 p.
- Schechner, Richard, et Willa Appel (dir). 1990. *By Means of Performance : Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge : Cambridge University Press, 298 p.

- Schechner, Richard. 1990. « Magnitudes of performance ». In *By Means of Performance : Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, (sous la dir. de) Richard Schechner et Willa Appel, p. 19-49. Cambridge : Cambridge University Press.
- Scheufele, Dietram A., et Patricia May. 2000. « Twenty-five years of the spiral of silence : a conceptual review and empirical outlook ». *International Journal of Public Opinion Research*, vol. 12, no 1, p. 3-28.
- Schumacher, E. Günter. 2006. « "Éthique" et "morale" en français, en allemand et en anglais ». *Revue du MAUS : Penser la crise de l'école. Perspectives anti-utilitaristes*, no 28, p. 367-382.
- Sloterdijk, Peter. 1987. « École de l'arbitraire, Cynisme de l'information, La presse ». Chap. in *Critique de la raison cynique*, p. 382-392. Paris : Christian Bourgois.
- Sommerville, C. John. 1993. « The Strangeness of Periodical News ». Chap. in *The News Revolution in England*, p. 3-16. New York : Oxford University.
- Society for the Promotion of Buddhism. 1995. *The Teaching of Buddha*, 850^e éd. rév. Tokyo : Kosaido Printing Co., 609 p.
- Stewart, John. 1996. « The Symbol Model vs. Language as Constitutive Articulate Contact ». Chap. in *Beyond the Symbol Model : Reflections on the Representational Nature of Language*, p. 9-63. Albany : State university of New York Press.
- Taylor, Charles. 1985. « Theories of meaning ». Chap. in *Human Agency and Language*, p. 248-292. Cambridge : Cambridge University Press.
- Turner, Victor. 1990. « Are there universals of performance in myth, ritual, and drama? ». In *By Means of Performance : Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, (sous la dir. de) Richard Schechner et Willa Appel, p. 8-18. Cambridge : Cambridge University Press.
- Venerable Master Chin Kung. 2003. *Buddhism : The Wisdom of Compassion and Awakening*. Taiwan : The Corporate Body of the Buddha Educationnal Foundation, 211 p.
- Vigne, Jacques. 2003. *La mystique du silence*. Saint-Amand-Montrond (France) : Albin Michel, 382 p.
- Wahl, Jean. 1998. « Leçon XV – XVII ». Chap. in *Introduction à la pensée de Heidegger : cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, p. 180-215. Paris : Librairie générale française.
- Walzer, Michaël. 2000. « Individu et communauté ». In *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Coll. « Folio essais », p. 407-436. Paris : Éditions du Centre Pompidou.

- Watts, Alan W. 1976. *L'esprit du zen*, 3^e éd. Trad. par Marie-Béatrice Jehl. Coll. « Horizons spirituels ». Paris : Dangles, 119 p.
- Watzlawick, Paul. 1984. *The Invented Reality : How do we know what we believe we know? (Contributions to Constructivism)*. New York : W.W. Norton & Company, 347 p.
- Winch, Peter. 1964. « Understanding a primitive society ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, no 4, p. 307-324.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Tractatus logico-philosophicus : suivi des Investigations philosophiques*. Trad. de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris : Gallimard, 364 p.
- Zarifian, Édouard. 1993. « Le désordre de l'autre ». In *Autrement, Série mutations, La Rencontre : figures du destin*, (sous la dir. de) Félicie Nayrou et Alain Rudy, no 135, p. 144-151.
- Zukav, Gary. 1979. *The Dancing Wu Li Masters : An Overview of the New Physics*. New York : Morrow Quill, 352 p.